٩٥٤

المنطق

للمجتهد المجدّد

الشيخ محمّد رضا المظفر قدّس سرّه

المتوفى ١٣٨٣ هـ.ق

تعليق

سماحة الأستاذ الشيخ غلام رضا الفياضي

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة

بسم الله الرحمن الرحيم

المنطق

تأليف

الشيخ محمّد رضا المظفّر قدس سره

المتوفى ١٣٨٣ هـ.ق

نقّحه وعلّق عليه

سماحة الأستاذ الشيخ غلام رضا الفيّاضي

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

سرشناسه: مظفّر، محمّدرضا، ۱۹۰٤ ـ ۱۹٦٤م.
Muzaffar. Muhammad riza
عنوان و نام پديدآور: المنطق / تأليف محمّدرضا المظفّر: نقّحه وعلّق غلام‌رضا الفيّاضي: تحقيق مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرّفة.
مشخّصات نشر: قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقمّ، مؤسّسة النشر الإسلامي، ۱۳۹۳.
مشخّصات ظاهرى: ٥٥۲ ص.
فروست: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقمّ، مؤسّسة النشر الإسلامي: ٩٥٤.
شابک: ١ ـ ١٣٧ ـ ١٤٣ ـ ٦٠٠ ـ ٩٧٨
وضعيت فهرست‌نويسى: فيپا.
يادداشت: عربى.
يادداشت: اين كتاب در سالهاى مختلف توسط ناشران متفاوت منتشر شده است.
موضوع: منطق.
شناسه افزوده: فيّاضى، غلامرضا، ١٣٢٨.
شناسه افزوده: جامعهٔ مدرّسين حوزهٔ علميهٔ قم. دفتر انتشارات اسلامى.
رده‌بندى كنگره: ۱۳۹۳ ۷۸م٦م / ٥٠ BC
رده‌بندى ديويى: ١٦٠.
شماره كتابشناسى ملّى: ٣٥٤٧٧٨٨

المنطق

■ تأليف: آية الله الشيخ محمّد رضا المظفّر ﴿ره﴾ □
■ تعليق: الأُستاذ الشيخ غلام رضا الفيّاضيّ □
■ تحقيق: عدّة من الفضلاء □
■ الموضوع: المنطق □
■ طبع و نشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ □
■ عدد الصفحات: ٥٥٢ □
■ الطبعة: الأُولى (المنقّحة) □
■ المطبوع: ١٥٠٠ نسخة □
■ التاريخ: ١٤٣٧ هـ. ق □
■ شابك: ١ـ ١٣٧ـ ١٤٣ـ ٦٠٠ـ ٩٧٨ □
ISBN 978 - 600 - 143 - 137 - 1

مؤسّسة النشر الإسلاميّ
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين الهادي لمنطق الحقّ والصراط المستقيم، والصلاة على أنبيائه الأدلّاء علىٰ نهجه القويم، نخصّ منهم خاتمهم وآله المنوِّرين عقولنا بالفكر السليم.

وبعد، قال العزيز الحكيم في دستوره العظيم وذكره الكريم: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا...﴾ سبأ/٤٦. الواضح من شطر هذه الآية الغرّاء أنّ الباري سبحانه اختزل كلّ مواعظه الكثيرة في هذه الموعظة الأُمّ لما سواها، والّتي هي: القيام لله لا لغيره من الأهداف الأُخرىٰ. وهذه بحقّ نصيحة بالغة الأهمّية، فهي كصَمّام أمان نحو تكامل الإنسان وسعادته. والملفتُ للنظر أنّه جلّ ثناؤه أردفها بعظة ثانية، هي الأُخرىٰ بالغة الأهمّية، إلّا أنّها تنطلق من الأُولىٰ ولابدّ أن تحذو حذوَها، وهي: التفكّر المراد به وجه الله لإدراك الحقيقة، والّذي هو يقف وراء المنطق الحقّ، بل وراء كلّ خير. ومن بديع هذا الشطر من الآية الكريمة أنّها رسمت نهج التفكّر من خلال المثنىٰ والفرادىٰ، من حيث قُدِّم المثنىٰ إشارةً إلى الانفتاح وتلاقح الأفكار من خلال المشورة والبحث، وأُخِّر الفرادىٰ إشارةً إلى المسؤوليّة المنوطة بالفرد عن قراره المستقلّ، بعد نضوج الفكرة.

وهذا كتاب المنطق ـ الّذي بين يديك أيّها اللبيب ـ للعلّامة المجتهد والبحّاثة المجدِّد الشيخ محمّدرضا المظفّر ﷺ هو في الحقيقة يعالج مراد الآية المتقدّمة في منهجيّة علميّة لطريق التفكير الصائب والسليم، الموصل إلى القيام لله تعالىٰ من خلال السير المنطقي الحسَن، والمبتني على الدلالة والبرهان الموضوعي الرصين.

وهذا الكتاب القيّم بطرحه الفنّي الرائع يُدرَّس منذ عقود في الحوزات العلميّة والجامعات والمعاهد.

ولاهتمام مؤسّستنا بإحياء التراث الإسلامي بما وفّقتْ له بحمد الله ولطفه من تحقيق ونشر الكثير من الموسوعات والكتب القيّمة ـ ولا زالت تطلُّعاتها متوهّجة لتقديم المزيد ـ بادرت لتحقيق ونشر هذا السِفر المبارك لفخرالشيعة وحامي الشريعة طاب ثراه. وقد امتازت هذه الطبعة عن سابقاتها بتعليقات لسماحة الأُستاذ الشيخ غلامرضا الفيّاضي حفظه الله حيث حفلت بتصحيح المتن وشرح مبهماته وحلّ معضلاته ونقد بعض مسائله. وقد تتبّع مواضع البحوث في الكتب المنطقية والإشارة إلىٰ مواردها ليسهل على القارئ الكريم المراجعة إليها وهي من جهود الأُستاذ محمود المنتظري وباقتراح من شيخه الفيّاضي. كما قام بتصحيح الكتاب وتقويم نصوصه ومطابقته مع بعض نسخه واستخراج بعض موارده من منابعه وإخراجه إخراجاً فنّياً الحاجّ كمال الكاتب سلّمه الله، فلهم جزيل شكرنا وامتناننا. كما وتشكر المؤسّسة فضيلة الشيخ عليرضا الرنجبر لما قام به من خدمات على هذا السِفر الميمون.

وختاماً، ليس بوسعنا إلّا الدعاء لمؤلّفه بعالي الدرجات عند مليكٍ مقتدر، والحفظ والتأييد لمنقّحة والمعلّق عليه دامت إفاضاته، ولسائر المساهمين بالتوفيق والقبول، ولكلّ المطالعين والمدرّسين والطلبة بالسداد والوعي المصيب من أجل نصرة الحقّ والحقيقة.

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة على محمّدٍ وآله المعصومين.

مؤسّسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

نبذة من حياة المؤلّف ﵀

هو الشيخ محمّدرضا بن محمّد بن عبدالله بن محمّد بن أحمد بن مظفّر العَيمَريّ. اشتهر بـ«المظفّر» نسبةً إلى أحد أجداده، وهو مظفّر بن أحمد بن محمّد ابن عليّ بن حسين آل عليّ من عرب الحجاز، وقد كان الجَدّ هذا من أهل العلم، أقام في النجف مدّةً ثمّ سكن حوالي البصرة.

فالمؤلّف من أُسرة عريقة تُعرف بـ«المظفّر» وهي من الأُسر العلمية في النجف الأشرف، عُرفت فيها من أواسط القرن الثاني عشر، وقطن بعض رجالها الجزائر التابعة لمحافظة البصرة.

وكان الفقيه المجتهد الشيخ محمّد بن عبدالله (والد المترجَم له) من علماء النجف ومراجع التقليد فيها، نشأ في النجف وترعرع فيها، وكان في عنفوان شبابه منقطعاً إلى الجدّ والتحصيل، مكبّاً على العبادة والتدريس، إلى أن برع في الفقه وعُرف بجودة التحقيق فيه. وقد ألّف موسوعة فقهية جليلة شرح فيها كتاب «شرائع الإسلام» وسمّاها بـ«توضيح الكلام» وقد استقصى فيها الفقه من مبدئه إلى منتهاه.

ولادته:

وُلد الشيخ محمّدرضا المظفّر في اليوم الخامس من شعبان المكرّم سنة ١٣٢٢ هـ

بعد وفاة والده بخمسة أشهر، فلم يقدّر الله تعالى أن يظفر الطفل الرضيع برؤية والده ـ ولا الوالد أن يظفر برؤية ولده كما صرّح هو رحمه الله بذلك. وقد فتح عينيه في أحضان والدته ـ وهي بنت العلّامة الشيخ عبدالحسين الطريحي ـ حيث دأبت على تربيته والقيام بشؤونه. وكفَلَه أخوه الأكبر الشيخ عبدالنبيّ المتوفّى سنة ١٣٢٧ هـ، فكان له كالأب الرؤوف، فأولاه من عنايته وعطفه ما أغناه عن عطف الأُبوّة. وبعد وفاته سنة ١٣٢٧ هـ صار تحت ظلّ أخيه وأُستاذه العلّامة الشيخ محمّد حسن.

نشأته العلمية:

نشأ الشيخ المظفّر في البيئة النجفية، وتقلَّب في مجالسها ونواديها وحلقاتها ومدارسها، وحضر فيها حلقات الدراسة العالية، وتخرّج على يد كبار مراجع التقليد والتدريس، وترعرع في هذا البيت العريق من بيوتات النجف العلمية.

قال رحمه الله هو عن نفسه: ابتدأتُ في دراسة علم النحو حوالي سنة ١٣٣٥ هـ، فقرأتُ «الأجروميّة» على الطريقة المألوفة بين الناس، ولعدم رغبتي في الدرس في ذلك الحين كنت لم أحفظها حفظاً كالعادة، وهكذا بقيتُ على التهاون في الاشتغال في قراءتي لما في كتب النحو، ولمّا انتقلتُ إلى المنطق فتحتُ عيني للدرس، فكثر جِدّي في التحصيل، وتداركتُ مافات منّي في علم النحو، ولكن مع ذلك كان شغلي على غير تحقيق وتدقيق حتّى حضرتُ «المطوّل» على الأُستاذ الشيخ محمّد طٰه الحويزي، وجملة من علم الأُصول، فاستفدتُ منه فائدةً كلّية، وتعلّمتُ منه كيف يُتوصّل إلى التنقيب عن المسائل العلميّة بما كان يتوسّع به في بسط المسائل وتحقيقها.

وحضر المظفّر دروس الأعلام الثلاثة: الشيخ ضياءالدين العراقي، والميرزا

محمّدحسين النائيني، والشيخ محمّدحسين الغروي الإصفهاني.

وحضر أيضاً على أخيه الشيخ محمّدحسن سنوات كثيرة، وكان عمدة استفادته منه ومن الشيخ محمّدحسين الغروي الإصفهاني.

أساتذته:

١. الشيخ محمّد طٰه الحويزي. تتلمذ عليه في المقدّمات والسطوح والشعر وجملة من علم الأُصول.

٢. الشيخ محمّدحسن المظفّر. وهو أخو المترجَم له. تتلمذ عليه في الفقه والأُصول سنوات كثيرة.

٣. الميرزا محمّدحسين النائيني. وهو فخرالمتأخّرين الّذي تخرّج من معهد بحثه ومجلس درسه كثيرٌ من العلماء والمحقّقين. وقد حضر ﷺ في مجلس درسه في الفقه والأُصول.

٤. الشيخ ضياءالدين العراقي. وهو الّذي تخرّج على يده أكثر من ثلاثة آلاف من الفقهاء والمجتهدين. وقد حضر ﷺ درس أُصوله.

٥. الميرزا عبدالهادي الشيرازي. حضر المظفّر في مجلس درسه في الفقه.

٦. السيّد عليّ القاضي الطباطبائي. استفاد الشيخ المترجَم له منه في العرفان والسير والسلوك.

٧. الشيخ محمّدحسين الغروي الإصفهاني. حضر الشيخ المظفّر عدّة سنين في مجلس درسه في الفلسفة الإلٰهية العالية والفقه والأُصول، وكان الشيخ ﷺ متأثّراً بمباني وآراء أُستاذه هذا، وذلك يظهر من خلال كتابه «أُصول الفقه» حيث تبع منهجه في تبويب الأُصول كما يشير هو إلى ذلك في ابتداء الكتاب، بل في بعض الموارد كانت عباراته عين عبارات كتاب «نهاية الدراية». وكان يجلّه إجلالاً

كبيراً كلّما جرىٰ له ذكر أو أُتيح له أن يتحدّث عنه، ويخلص له الحبّ والاحترام أكثر ممّا يخلص تلميذٌ لأُستاذه.

ويلمس القارئ هذا الشعور والوفاء فيما كتب المظفّر هو عن أُستاذه في مقدّمات كتبه الفقهية والفلسفية وفي مقدّمة الأسفار وغيرها من رسائله ومقالاته.

وتخرّج كذلك على مشايخه في الفقه والأُصول والفلسفة، واستقلّ هو بالاجتهاد والنظر والبحث، وشهد له شيوخه بذلك.

وكان خلال ذلك كلّه يشتغل بالتدريس على مستوى الدراسات الإعدادية والدراسات العالية في الفقه والأُصول والفلسفة.

ذلك كلّه خارج مدارس منتدى النشر وكلّية الفقه الآتي ذِكرهما، أمّا فيهما فقد نذر حياته الشريفة على تنميتها وتطويرها بمختلف الألوان.

وكان الشيخ يمتاز فوق ذلك كلّه بعمق النظر ودقّة الالتفاتة وسلامة الذوق وبُعد التفكير فيما تلقّينا عنه من الفقه والأُصول والفلسفة.

وقد حاول الشيخ في بدء حياته الدراسية أن يلمّ بعلوم الرياضة والفلك والطبيعة والعروض. فقد اتّفق أن وقعت يد الشيخ على طرف من الثقافة العصرية وهو في بدء شبابه فتذوّقها، وحاول أن يشقّ طريقاً إلى هذا اللون الجديد من الثقافة، واتّفق مع آخرين ممّن كانوا يتذوّقون هذا الطرز الجديد على أن يراسلوا بعض المجلّات العلمية كالمقتطف وبعض دور النشر لتبعث إليهم هذه الصحف والكتب الّتي تحمل إليهم هذا النوع الجديد من الفكر.

وأُتيح للشيخ فيما بعد أن يستمرّ على هذه الحالة ويواكب الحركة الفكرية الناشئة ويأخذ نصيباً وافراً من هذه العلوم ويتأثّر بها تأثّراً بالغاً إلى جنب تأثّره بشيوخه في الفقه والأُصول والفلسفة.

آثاره العلمية:

كان النشاط العلمي والكتابة والتأليف يشكّل جزءاً مهمّاً من رسالته ونشاطه.

وإذا ضممنا نشاطه العلمي في التأليف والنشر إلى نشاطه الإصلاحي على الصعيد العامّ والصعيد الدراسي لَلمسنا جانباً من هذا الجهد الكبير الّذي كان يبذله الشيخ في حياته.

وفي كتابات الشيخ يقترن جمال التعمير وسلامة الأداء وجدة الصوغ وروعة العرض بخصوبة المادّة ودقّة الفكرة وعمق النظرة وملئ المحتوى، ويتآلف منها مزيجٌ من العلم والأدب يشبع العقل ويروي العاطفة.

فقد كان يجري في الكتابة كما يجري الماء من غير أن يظهر عليه شيء من الكلفة أو التصنّع، وينساق القارئ معه كما ينساق الماء على منحدر من الأرض من دون أن يعرقل سيره شيء، ولا يصطنع في الكتابة هذه المحسّنات البديعية الّتي تصرف الكاتب عن الانسياق مع الفكرة وتصرف القارئ عن مجاراة الموضوع.

والمواضيع الّتي كان يتناولها بالكتابة والبحث مواضيع علمية كالأُصول والمنطق والفلسفة، يعسر على الأديب أن يصوغها صياغةً أدبية أو يفرغها في قالبٍ أدبيّ من التعبير. وقد توفّق الشيخ رضوان الله عليه لأن يضمّ إلى عمق المادّة جمال العرض، وأكثر ما يبدو هذا التوفيق في كتابه «أحلام اليقظه» حيث يناجي فيها صدرالمتألّهين ويتحدّث معه فيما يتعلّق بنظرياته في الفلسفة الإلٰهية العالية ويتلقّى منه الجواب بصورة مشروحة وبعرضٍ قصصيّ جميل.

وتمتاز كتابات الشيخ المظفّر بعد ذلك برَوعة العرض والتنسيق، حتّى أنّ كلّ نقطة من البحث تأتي في موضعها الطبيعي ولا تتغيّر عن مكانها الخاصّ حتّى تختلّ أطراف البحث، ويبدو عليه الاضطراب ويتجلّى توفيق الكاتب في التنسيق

في كتاب «المنطق» أكثر من غيره. كما سيجده الطالب اللبيب.

ويجد الباحث بعد ذلك في كتب الشيخ المظفّر جدة البحث والتفكير الّتي تطبع كتاباته جميعاً.

ويجد ملامح هذه الجدة في البحث والتحليل واضحة قوية في كتابه «السقفية» عندما يحلّل اجتماع المسلمين في سقيفة بني ساعدة، وما حدث هناك، وعندما يتحدّث عن موقف المهاجرين والأنصار من مسألة الخلافة وموقف الإمام عليه السلام مع الخلفاء.

كما يجد هذه الجدة في «المنطق» عندما يستعير العلامات المستعملة في الرياضيات للنِسَب الأربع أو عندما يعرض للقارئ بحث القِسمة، أو في غير ذلك ممّا يزدحم به هذا السِفر القيِّم من تجديد البحْث وجمال العرض وترابط الفكرة.

ولابدّ هنا من ذكر أبرز مؤلّفاته رحمه الله :

١. أُصول الفقه.

٢. المنطق. و هو هذا الكتاب الّذي بين يدي القارئ الكريم.

٣. عقائد الإمامية.

٤. فلسفة ابن سينا.

٥. أحلام اليقظة.

٦. ديوان الشعر.

٧. السقيفة.

٨. على هامش السقيفة.

٩. الفلسفة الإسلامية.

١٠. حاشية المكاسب.

١١. كتاب في علوم العروض.

هذا، وله مقالات متعدّدة طُبعت في بعض الجرائد، وتراجم لجمعٍ من الأعلام قدّس الله أسرارهم ومقدّمة لبعض الكتب القيّمة.

دَورالشيخ في تطوير مناهج الدراسة والإصلاح:

كان الشيخ المظفّر يحتلّ القمّة من النشاط الإصلاحي في النجف الأشرف، فقد ساهم في جميع الحركات الإصلاحية الّتي أدركها، وكان فيها العضو البارز الّذي يشار إليه بالبنان.

إلّا أنّ الفكرة الإصلاحية على قوّتها وإيمان أصحابها بضرورة تحقيقها في الحوزة العلمية كان يفقدها الوضوح والتفكير المنهجي في العلاج.

وقدّر للشيخ فيما قدّر له ـ بفضل تجاربه الطويلة ـ أن تتبلور لديه فكرة الإصلاح وتنظيم الدراسة والدعوة أكثر ممّا تقدّم. وأُتيح له بفضل ما أُوتي من نبوغ وحكمة في معالجة هذه القضايا أن يكشف عن الجذور الأُولى للمشكلة، ويدعو إخوانه وأبناءه بإخلاص إلى معالجة المشكلة من هذه الجذور. فقد شمّر عن ساعد الجدّ ليخوض ميدان العمل، وهو يدري أنّ هناك عقبات صعاباً تعرقل سيره في هذا الطريق.

وأوّل ما بدأ به إيجاد جماعة واعية من إخوانه فضلاء الحوزة تعي واقع الرسالة الفكرية الضخمة الّتي تحملها الحوزة العلمية.

وأعقبها بمحاولة لتنظيم الدراسة، وتبسيط الكتب الدراسية، وتوسيع المناهج الدراسية، ووجد أنّ الدراسة المنهجية هي الخطوة الأُولى في هذا الطريق، ومهما كانت ضرورة الدراسة الفردية ومهما قيل في جدواها فلابدّ أن ينضمّ إلى هذا اللون من الدراسة لونٌ آخر من الدراسة يعتمد على نظام خاصّ. وبهذا الشكل حاول أن يحقّق جزءاً من الإصلاح.

فأسّس أوّلاً «جمعيّة منتدى النشر» سنة ١٣٥٤ هـ ، وهي من ثمراته الّتي لا تنساها النجف، وكان غرضه من تأسيسها نشر المعارف الإلٰهية بوجهٍ وسيع وأُسلوبٍ جديد.

وقام بالتدريس فيها جمع من المحقّقين أصحاب السماحة، منهم: الشيخ المترجَم له والشيخ عبدالحسين الحلّي والشيخ عبدالحسين الرشتي والسيّد محمّدتقي الحكيم والشيخ محمّدجواد البلاغي وغيرهم.

ووضع ﷺ في سنة ١٣٥٥ هـ الخطّة لتأسيس مدرسة عالية للعلوم الدينية أو كلّية للاجتهاد بفتح الصفّ الأوّل الّذي كان يدرّس فيه أربعة علوم: الفقه الاستدلالي، والتفسير، وعلم الأُصول، والفلسفة، على شكل محاضرات توضع بلغةٍ سهلةٍ واضحة.

وفي سنة ١٣٧٦ هـ ـ بعد محاولات عديدة وتجارب طويلة ـ أسّس الشيخ المظفّر «كلّية الفقه» في النجف الأشرف، واعترفت بها وزارة المعارف العراقية سنة ١٣٧٧ هـ يدرَّس فيها الفقه الإمامي، والفقه المقارن، وأُصول الفقه، والتفسير وأُصوله، والحديث وأُصوله (الدراية)، والتربية، وعلم النفس، والأدب وتاريخه، وعلم الاجتماع، والتاريخ الإسلامي، والفلسفة الإسلامية، والفلسفة الحديثة، والمنطق، والتاريخ الحديث، وأُصول التدريس، والنحو والصرف، واللغة الإنجليزية، وغيرها ممّا يحتاجه العلماء والمبلّغون آنذاك.

وقد بذل فقيدنا الشيخ رضوان الله عليه حياته في سبيل تنمية هذه المؤسّسة بإخلاص وإيمان، فكان يقوم بتدريس الفلسفة الإسلامية وإدارة الصفوف عند غياب بعض المدرّسين في سائر العلوم. وكان في الوقت نفسه يعدّ مجلّدات كتابه القيّم «أُصول الفقه» للتدريس في «كلّية الفقه» ويباشر مهامّ العمادة والتأليف وحتّى تدوين السجلّات في بعض الأحيان.

وكذلك قامت المؤسّسة على عاتق الشيخ المثابر، وأودعها حياته، وشيّدها بحبّات قلبه، وبذل في سبيلها جميع إمكانيّاته.

وكان الشيخ المظفّر محور الحركة في مختلف وجوه هذا النشاط، وباعثها في كثير من الأحيان، ولم يظهر على حديثه أو قلمه طيلة هذه المدّة ما يُشعر بأنّه شيء يُذكر في هذه المؤسّسة إلّا عندما يأتي حساب المسؤولية فيظهر الشيخ على المسرح ليتحمّل هذه المسؤولية بنفسٍ ثابتةٍ وإيمانٍ قويّ.

وما أكثر ما شوهد الشيخ يُلقي دروساً على طلّابه الناشئين أو يُلقي عليهم نصائح وإرشادات أو يقوم بتوجيههم بنفسه في روحانية وبساطة.

ولم يعرف الشيخ الفقيد حيناً من الزمن معنىً لكلمة (أنا) لما يلابس هذه الكلمة من بُغضٍ وحبٍّ في غير ذات الله.

فقد كانت نفسه الكبيرة تضيق بما يسمّى بـ«البُغض» ولا تعرف معنىً للخصومة والعداء، فاستمع إليه كيف يحدّد موقفه من خصومه أو بالأحرى من خصوم المؤسّسة «... وأنا أكثر إخواني عذراً لجماعة كبيرة ممّن وقف موقف المخاصم لمشروعنا ولا سيّما الّذين نطمئنّ إلى حُسن نواياهم ويطمئنّون إلى حُسن نوايانا».

وقلّما نعهد أن تبلغ التضحية ونكران الذات فيمن رأينا من أصحاب الأفكار هذا الحدّ في سبيل الفكرة الّتي يؤمن بها الإنسان.

وفاته رحمه الله:

توفّي الشيخ المترجَم له بالنجف ليلة ١٦ من شهر رمضان سنة ١٣٨٣ هـ. وقد شُيّع تشييعاً مهيباً من قِبل جماهير العلماء والطلّاب والمؤمنين دُفن مع أخيه الشيخ محمّدحسن في مثواه الأخير بمقبرة آل المظفّر.

فسلامٌ على تلك الروح الطاهرة والنفس المقدّسة الّتي جاهدت في الله فأنارت وخلّفت لنا تراثاً عظيماً وآثاراً قيّمة، وسلامٌ عليه يوم وُلد ويوم التحق بركب السعداء ويوم يُبعث حيّاً[1].

(١) اقتبسنا هذه الترجمة للعلّامة البحّاثة المجدّد الشيخ المظفّر أعلى الله مقامه ممّا كتبه سماحة آية الله الشيخ محمّدمهدي الآصفي حفظه الله، واستفدنا أيضاً ممّا جاء في كتاب «ماضي النجف وحاضرها: ٣/٣٦٠» و«نقباء البشر: ٢/٧٧٢» والحمدلله أوّلاً وآخراً.

الإهداء:

إلى أعزّائنا الّذين وهبنا لهم زهرة حياتنا، و من ينتظرهم الغد قدوة صالحة.

إلى الشباب الدينيّ المتحفّز.

إلى طلّابنا.

أُهدي هذا السِفر، لأنّه لكم، و هو من وحي حاجتكم... و الأمل أن تـحقّقوا حُسن الظنّ بكم، على ما عاهدتم عليه مدرستكم من الجهاد، لترفعوا راية العلم و الدِين بأقلامكم و مقاولكم، في عصرٍ انغمس بالمادّة فنسي الروح، و انـجرف بالعاطفة فأضاع الأخلاق...!

إليكم ـ يا أفلاذ القلوب ـ أُهدي هذا المجهود المتواضع.

المظفّـر

مجموعة المحاضرات الّتي
أُلقيت في كلّيّة منتدى النشر
بالنجف الأشرف.
ابتداءً من سنة ١٣٥٧ هـ. ق.

المدخل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحاجة إلى المنطق:

خَلقَ اللهُ الإنسانَ مفطوراً على النُطق، و جعل اللسانَ آلةً ينطق بها و لكن مع ذلك يحتاج إلى ما يقوّم نُطقَه و يصلحه، ليكون كلامه على طبق اللغة الّتي يتعلّمها من ناحية هيئات الألفاظ و موادّها، فيحتاج:

أوّلاً: إلى المدرِّب الّذي يعوِّده على ممارستها.

و ثانياً: إلى قانونٍ يرجع إليه يعصمُ لسانَه عن الخطأ، و ذلك هو النحوُ و الصرف.

و كذلك خَلقَ اللهُ الإنسانَ مفطوراً على التفكير بما منحه من قوّةٍ عاقلةٍ مفكّرة، لا كالعجماوات[1]. و لكن مع ذلك نجده كثير الخطأ في أفكاره، فيحسب ما ليس بعلّةٍ علّة، و ما ليس بنتيجةٍ لأفكاره نتيجة، و ما ليس ببرهانٍ برهاناً، و قد يعتقد بأمرٍ فاسدٍ أو صحيحٍ من مقدّماتٍ فاسدة... و هكذا. فهو إذاً بحاجةٍ إلى ما يصحّح أفكاره و يرشده إلى طريق الاستنتاج الصحيح و يدرِّبه على تنظيم أفكاره و تعديلها.

و قد ذكروا أنّ «عِلمَ المنطقِ» هو الأداة الّتي يستعين بها الإنسانُ على العصمة

---

(١) جمع «العجماء»: وهي البهيمة.

من الخطأ و تُرشده إلى تصحيح أفكاره؛ فكما أنّ النحوَ و الصرفَ لا يعلّمان الإنسان النُطق و إنّما يعلّمانه تصحيح النطق فكذلك علم المنطقِ لا يعلّم الإنسانَ التفكير بل يُرشده إلى تصحيح التفكير.

إذاً فحاجتنا إلى المنطق هي تصحيح أفكارنا، و ما أعظمها من حاجة!

و لو قلتم: إنّ الناسَ يدرُسون المنطق و يخطِئون في تفكيرهم فلا نفع فيه.

قلنا لكم: إنّ الناسَ يدرُسون عِلمَي النحوِ والصرفِ فيخطِئون في نُطقهم، و ليس ذلك إلّا لأنّ الدارسَ للعِلم لا يحصل على ملَكة العِلم، أو لا يراعي قواعدَه عند الحاجة، أو يخطِئ في تطبيقها، فيشذّ عن الصواب.

تعريف عِلم المنطق:

و لذلك عرّفوا عِلمَ المنطقِ بأنّه «آلة قانونيّة[١] تَعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر». فانظر إلى كلمة «مراعاتها» و اعرف السرّ فيها كما قدّمناه، فليس كلّ من تعلّم المنطقَ عُصِمَ عن الخطأ في الفكر، كما أنّه ليس كلّ مَن تعلّم النحو عُصِمَ عن الخطأ في اللسان، بل لا بدّ من مراعاة القواعد و ملاحظتها عند الحاجة ليُعصَم ذهنُه أو لسانُه.

المنطق آلة:

و انظر إلى كلمة «آلة» في التعريف و تأمّل معناها، فتعرف أنّ المنطق إنّما هو من قسم العلوم الآليّة الّتي تُستخدم لحصول غاية، هي غير معرفة نفس مسائل العِلم، فهو يتكفّل ببيان الطُرق العامّة الصحيحة الّتي يتوصّل بها الفكرُ إلى الحقائق

---

(١) إنّما كان المنطق قانوناً لأنّ مسائله قضايا كلّيّة منطبقة على جزئيّات. راجع شرح المطالع: ص ١٤، و شرح الخبيصيّ على التهذيب: ص ٨.

المجهولة، كما يبحث «عِلم الجَبر» عن طُرق حلّ المعادلات الّتي بها يتوصّل الرياضيّ إلى المجهولات الحسابيّة.

و ببيانٍ أوضح: عِلمُ المنطق يعلّمك القواعد العامّة للتفكير الصحيح حتّى ينتقل ذهنُك إلى الأفكار الصحيحة في جميع العلوم[١]، فيعلّمك على أيّة هيئة و ترتيب فكريّ[٢] تنتقل من الصوَر الحاضرة في ذهنك إلى الأُمور الغائبة عنك؛ و لذا سمّوا هذا العِلم «الميزان» و «المعيار» ـ من الوزن و العيار ـ ووسموه بأنّه «خادم العلوم» حتّى «عِلم الجَبر» الّذي شبّهنا هذا العِلم به يرتكز حلّ مسائله و قضاياه عليه.

فلا بدّ لطالب هذا العلم من استعمال التمرينات لهذه الأداة و إجراء عمليّتها في أثناء الدراسة، شأنَ العلوم الرياضيّة و الطبيعيّة.

(١) أي العلوم النظريّة، كالفلسفة و الفقه الاجتهاديّ.

(٢) فيه تلويح إلى أنّ المنطق إنّما يتعرّض لصورة الفكر و يبيّن قواعدها و أحكامها. ولكن الحقّ أنّ المنطق متكفّل لمادّة الفكر أيضاً و يبيّن أنّه من أيّة مادّة و على أيّة هيئة يكون التفكير الصحيح.

العِلم*

تمهيد:

قلنا: إنّ الله تعالى خَلَقَ الإنسانَ مفطوراً على التفكير مستعدّاً لتحصيل المعارف بما أُعطي من قوّة عاقلة مفكّرة يمتاز بها عن العجماوات. ولا بأس ببيان

(*)[1] المبحوث عنه هنا هو العلم المعبَّر عنه في لسان الفلاسفة بـ«العلم الحصوليّ». أمّا «العلم الحضوريّ» ـ كعلم النفس بذاتها و بصفاتها القائمة بذاتها و بأفعالها و أحكامها و أحاديثها النفسيّة، و كعلم الله تعالى بنفسه و بمخلوقاته ـ فلا تدخل فيه الأبحاث الآتية في الكتاب، لأنّه ليس حصوله للعالم بارتسام صورة المعلوم في نفسه، بل بحضور نفس المعلوم بوجوده الخارجيّ العينيّ للعالم، فإنّ الواحد منّا يجد من نفسه أنّه يعلم بنفسه و شؤونها و يدركها حقّ الإدراك، و لكن لا بانتقاش صوَرها، و إنّما الشيء الموجود هو حاضر لذاته دائماً بنفس وجوده؛ و كذا المخلوقات حاضرة لخالقها بنفس وجودها. فيكون الفرق بين الحصوليّ و الحضوريّ:

١ ـ أنّ الحصوليّ هو حضور صورة المعلوم لدى العالم، و الحضوريّ هو حضور نفس المعلوم لدى العالم.

٢ ـ أنّ المعلوم بالعلم الحصوليّ وجوده العلميّ غير وجوده العينيّ وأنّ المعلوم بالعلم الحضوريّ وجوده العلميّ عين وجوده العينيّ.

٣ ـ أنّ الحصوليّ هو الّذي ينقسم إلى التصوّر و التصديق و الحضوريّ لا ينقسم إلى التصوّر و التصديق[2].

١ ـ الهوامش الّتي رمزنا إليها بعلامة(*) موجودة في الطبعات السابقة، و الظاهر أنّها من المؤلّف قدّس سرّه.

٢ ـ أقول: و الفرق الرابع: أنّ العلم الحصوليّ يقبل الخطأ و العلم الحضوريّ لا يقبل الخطأ.

موطن هذا الامتياز من أقسام العلم الّذي نبحث عنه، مقدّمةً لتعريف العلم و لبيان علاقة المنطق به، فنقول:

١ ـ إذا وُلد الإنسانُ يولد و هو خالي النفس من كلّ فكرةٍ و علمٍ فِعليّ سوى هذا الاستعداد الفطريّ. فإذا نشأ و أصبح ينظر و يسمع و يذوق و يشمّ و يلمس نراه يحسّ بما حوله من الأشياء و يتأثّر بها التأثّر المناسب، فتنفعل نفسه بها، فنعرف أنّ نفسه الّتي كانت خالية أصبحت مشغولة بحالةٍ جديدة نسمّيها «العلم» و هي العلم الحسّيّ الّذي هو ليس إلّا حسّ النفس بالأشياء الّتي تنالها الحواسّ الخمس: الباصرة، السامعة، الشامّة، الذائقة، اللامسة. و هذا أوّل درجات العلم، و هو رأس المال لجميع العلوم[1] الّتي يحصل عليها الإنسان، و يشاركه فيه سائر الحيوانات الّتي لها جميع هذه الحواسّ أو بعضها.

٢ ـ ثمّ تترقّى مداركُ الطفل فيتصرّف ذهنُه في صوَر المحسوسات المحفوظة عنده، فينسب بعضها إلى بعض: هذا أطول من ذاك، و هذا الضوء أنور من الآخر أو مثله... و يؤلّف بعضها من بعض تأليفاً قد لا يكون له وجود في الخارج، كتأليفه لصوَر الأشياء الّتي يسمع بها و لا يراها، فيتخيّل البلدة الّتي لم يرها مؤلّفة من الصوَر الذهنيّة المعروفة عنده من مشاهداته للبلدان. و هذا هو «العلم الخياليّ»[2]

(١) العلم الحسّيّ بمعنى أنّه أوّل ما يحصل للإنسان أوّل درجات العلم و به يستعدّ الإنسان لإدراك ما سواه من الدرجات المتعالية، إلّا أنّه ليس رأس المال للعلوم الّتي يحصل عليها الإنسان، بل الّذي هو رأس المال لجميع العلوم ـ كما صرّح ﷺ بذلك في آخر المدخل تحت عنوان «أبحاث المنطق» ـ إنّما هي البديهيّات أعمّ من أن تكون بديهيّات تصوّريّة أو تكون بديهيّات تصديقيّة، فإنّ الإنسان إنّما يكتسب العلوم التصوّريّة النظريّة بالاستعانة بالتصوّرات البديهيّة و يكتسب العلوم التصديقيّة النظريّة بالتمسّك بالتصديقيّات البديهيّة.

(٢) لا يخفى عليك أنّه ﷺ خلط الخيال بالمتخيّلة، فإنّ ما ذكره من الأفعال إنّما هي للمتخيّلة الّتي تسمّى متصرّفة أيضاً. و أمّا العلم الخياليّ فهو ما يحفظ في الذهن من صوَر المحسوسات بعد زوال الاتّصال بالمحسوس الخارجيّ. راجع الشفاء: ج٦ ص٣٦، و أسرار الحكم: ص ٢٢١.

يحصل عليه الإنسان بقوّة الخيال، و قد يشاركه فيه بعض الحيوانات.

٣ ـ ثمّ يتوسّع في إدراكه إلى أكثر من المحسوسات، فيدرك المعاني الجزئيّة الّتي لا مادّة لها و لا مقدار، مثل حُبّ أبويه له و عداوة مبغضيه، و خوف الخائف[١] و حزن الثاكل، و فرح المستبشر... و هذا هو «العلم الوهميّ» يحصل عليه الإنسان كغيره من الحيوانات بقوّة الوهم. و هي ـ هذه القوّة ـ موضع افتراق الإنسان عن الحيوان، فيترك الحيوان وحده يدبّر إدراكاته بالوهم فقط و يصرفها بما يستطيعه من هذه القوّة و الحَول المحدود.

٤ ـ ثمّ يذهب هو ـ الإنسان ـ في طريقه وحده متميّزاً عن الحيوان بقوّة العقل و الفكر الّتي لا حدّ لها و لا نهاية، فيدير بها دفّة مدركاته الحسّيّة و الخياليّة و الوهميّة، و يميّز الصحيح منها عن الفاسد، و ينتزع المعاني الكلّيّة من الجزئيّات الّتي أدركها، فيتعقّلها و يقيس بعضها على بعض، و ينتقل من معلومٍ إلى آخر، و يستنتج و يحكم، و يتصرّف ما شاءت له قدرتُه العقليّة و الفكريّة.

و هذا العلم الّذي يحصل للإنسان بهذه القوّة هو العلم الأكمل الّذي كان به الإنسان إنساناً، و لأجل نموّه و تكامله وُضعت العلوم و اُلّفت الفنون، و به تفاوتت الطبقات و اختلفت الناس.

و علم المنطق وُضع من بين العلوم لأجل تنظيم تصرّفات هذه القوّة خوفاً من تأثير الوهم[٢] و الخيال عليها و من ذهابها في غير الصراط المستقيم لها.

---

(١) لا يخفى أنّه ليس المراد درك الخائف وجود خوفه و إلّا لكان علماً حضوريّاً، بل المراد درك مفهوم الخوف مضافاً إلى خائفٍ خاصّ أعمّ من أن يكون هو نفسه أو غيره، حتّى يكون من المفهوم المضاف إلى جزئيّ و هو العلم الوهميّ. و هكذا في حزن الثاكل و فرح المستبشر.

(٢) قال في أسرار الحكم: ص ٢٢٢: إذا لم يكن الوهم كالكلب المعلَّم و الشيطان ساجداً للإنسان فإنّه ينازع العاقلة، و يحكم بخلافها و لا يُذعن أحكامها.

تعريف العِلم:

و قد تسأل على أيّ نحوٍ تحصل للإنسان هذه الإدراكات؟ و نحن قد قرّبنا لك فيما مضى نحو حصول هذه الإدراكات بعض الشيء، و لزيادة التوضيح نكلّفك أن تنظر إلى شيءٍ أمامك ثمّ تطبق عينيك موجّهاً نفسك نحوه، فستجد في نفسك كأنّك لا تزال مفتوح العينين تنظر إليه. و كذلك إذا سمعت دقّات الساعة مثلاً ثمّ سددت أُذُنيك موجِّهاً نفسك نحوها فستحسّ من نفسك كأنّك لا تزال تسمعها... و هكذا في كلّ حواسّك.

إذا جرّبت مثل هذه الأُمور و دقّقتها جيّداً يسهل عليك أن تعرف أنّ الإدراك أو العلم إنّما هو انطباع صوَر الأشياء في نفسك، لا فرق بين مدركاتك في جميع مراتبها، كما تنطبع صوَر الأشياء في المرآة[1]. و لذلك عرّفوا العلم بأنّه «حضور صورة[2] الشيء عند العقل[3]» أو فقل: «انطباعها في العقل» لا فرق بين التعبيرين في المقصود.

التصوّر و التصديق

إذا رسمت مثلّثاً تحدُث في ذهنك صورة له، هي علمك بهذا المثلّث، و يُسمّى هذا العلم بـ«التصوّر» و هو تصوّر مجرّد لا يستتبع جزماً و اعتقاداً. و إذا تنبّهت إلى زوايا المثلّث تحدُث لها أيضاً صورة في ذهنك، و هي أيضاً من التصوّر المجرّد.

و إذا رسمت خطّاً أُفقيّاً و فوقه خطّاً عموديّاً مقاطعاً له تحدث زاويتان

(١) على ما يراه الفهم الساذج المتعارف، و إلّا فلا صورة حقيقيّة في المرآة، و إنّما هي في ذهن الرائي فقط بتوسّط المرآة.

(٢) في معنى الصورة راجع رسالة التصوّر و التصديق: ص ٤.

(٣) أي عند الذهن، أعمّ من قوّة الحسّ و الخيال و الوهم و القوّة العاقلة.

قائمتان، فتنتقش صورة الخطّين و الزاويتين في ذهنك، و هي من التصوّر المجرّد أيضاً.

و إذا أردت أن تقارن بين القائمتين و مجموع زوايا المثلّث فتسأل في نفسك هل هما متساويان؟ و تشكّ في تساويهما، تحدث عندك صورة لنسبة التساوي بينهما، و هي من التصوّر المجرّد أيضاً.

فإذا برهنت على تساويهما تحصل لك حالة جديدة مغايرة للحالات السابقة، وهي إدراكك لمطابقة النسبة للواقع المستلزم لحكم(١) النفس و إذعانها و تصديقها بالمطابقة(٢). و هذه الحالة ـ أي الصورة المطابقة للواقع الّتي تعقّلتها وأدركتها ـ هي الّتي تُسمّى بالتصديق، لأنّها إدراك يستلزم تصديق النفس و إذعانها تسميةً للشيء باسم لازمه الّذي لا ينفكّ عنه(٣).

إذاً إدراك زوايا المثلّث و إدراك الزاويتين القائمتين و إدراك نسبة التساوي بينهما كلّها تصوّرات مجرّدة لا يتبعها حكم و تصديق. أمّا إدراك أنّ هذا التساوي

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الحكم هنا بمعنى الإذعان، و أمّا الحكم بمعنى إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها فهو نفس التصديق، و قد أُطلق الحكم في كلماتهم على كلّ من المعنيين. قال الحكيم السبزواريّ في منظومته:

الارتساميّ من إدراك الحجى	إمّا تصوّر يكون ساذجا
أو هو تصديق هو الحكم فقط	و من يركّبه فيركب الشطط

(٢) بعبارة أُخرى: التصديق هو إدراك وجود النسبة في نفس الأمر أو عدم وجودها، و يبدو أنّ هذا الإدراك هو نفسه حكم العقل. نعم الإذعان و التصديق من لوازمه. اللّهمّ إلّا أن يكون للحكم إطلاقان ـ كما يظهر من كلماتهم ـ أحدهما: نفس الإدراك المذكور، و ثانيهما: لازمه و هو الإذعان.

(٣) هذا مبنيٌّ على ما ذهب إليه سقراط من استلزام العلم للعمل بمقتضاه و هو ممنوع، فالحقّ أن يقال: تسمية للشيء باسم مقتضاه، فإنّ المقتضى لكونه هو الفاعل علّة ناقصة، و العلّة الناقصة لا تستلزم المعلول. راجع نظريّة المعرفة، وجوه اشتراك العلمين ـ الحضوريّ و الحصوليّ ـ في أنّ العلم مطلقاً لا يستلزم العمل بمقتضاه.

صحيح واقع مطابق للحقيقة في نفس الأمر فهو تصديق.

و كذلك إذا أدركت أنّ النسبة في الخبر غير مطابقة للواقع فهذا الإدراك تصديق.

تنبيه

إذا لاحظت ما مضى يظهر لك أنّ التصوّر و الإدراك و العلم[1] كلّها ألفاظ لمعنىً واحد، و هو «حضور صوَر الأشياء عند العقل». فالتصديق أيضاً تصوّر، و لكنّه تصوّر يستتبع الحكم و قناعة النفس و تصديقها، و إنّما لأجل التمييز بين التصوّر المجرّد ـ أي غير المستتبع للحكم ـ و بين التصوّر المستتبع له، سُمّي الأوّلُ تصوّراً، لأنّه تصوّر محض ساذجٍ مجرّد، فيستحقّ إطلاق لفظ «التصوّر» عليه مجرّداً من كلّ قيد. و سُمّي الثاني تصديقاً، لأنّه يستتبع الحكم و التصديق ـ كما قلنا ـ تسميةً للشيء باسم لازمه.

أمّا إذا قيل: التصوّر المطلق، فإنّما يراد به ما يساوق العلم و الإدراك، فيعمّ كلا التصوّرين: التصوّر المجرّد، والتصوّر المستتبع للحكم (التصديق) *

بماذا يتعلّق التصديق والتصوّر؟

ليس للتصديق إلّا مورد واحد يتعلّق به، و هو النسبة في الجملة الخبريّة عند

---

(١) أي الإدراك و العلم الحصوليّ، و أمّا الإدراك و العلم المطلق فهو أعمّ من التصوّر المطلق لشموله للعلم الحضوريّ أيضاً. و بعبارة أُخرى: أنّ الّذي يرادف التصوّر المطلق هو أحد إطلاقات العلم و الإدراك أعني: العلم الحصوليّ.

(*) هذا البيان عن معنى التصديق هو خلاصة آراء المحقّقين من الفلاسفة، و إليه يؤمي تعريف الشيخ الرئيس في الإشارات بأنّه تصوّر معه حكم، و قد وضع المولى صدرالمتألّهين رسالة ضافية في تحقيقه، سمّاها «رسالة التصوّر والتصديق». فلتذهب خيالات المشكّكين و أوهام المغالطين أدراج الرياح... و قد جعلوا هذا الأمر الواضح بسبب تشكيكاتهم من المسائل العويصة المستعصية على المبتدئين.

الحكم و الإذعان بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها.

و أمّا التصوّر فيتعلّق بأحد أربعة أُمور:

١ ـ المفرد من اسم و فعل (كلمة) و حرف (أداة).

٢ ـ النسبة في الخبر[١] عند الشكّ فيها أو توهّمها حيث لا تصديق، كتصوّرنا لنسبة السكنى إلى المرّيخ ـ مثلاً ـ عندما يقال: «المرّيخ مسكون».

٣ ـ النسبة في الإنشاء[٢] من أمرٍ و نهيٍ و تمنٍّ و استفهام... إلى آخر الأُمور الإنشائيّة الّتي لا واقع لها وراء الكلام، فلا مطابقة فيها للواقع خارج الكلام، فلا تصديق و لا إذعان.

٤ ـ المركّب الناقص، كالمضاف و المضاف إليه، و الشبيه بالمضاف[٣]، و الموصول و صلته، و الصفة و الموصوف، و كلّ واحدٍ من طرفَي الجملة الشرطيّة... إلى آخر المركّبات الناقصة الّتي لا يستتبع تصوّرها[٤] تصديقاً و إذعاناً. ففي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوها﴾[٥]. الشرط «تعدّوا نعمةَ الله»

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الأنسب في الترتيب الذكريّ أن يعقّب المفرد بالمركّب الناقص ثمّ يذكر بعده النسبة في الإنشاء ثمّ النسبة في الخبر عند الشكّ و الوهم. و ذلك لأنّه مقتضى الترتيب في الاحتراز بما يؤتى في بيان مورد التصديق من أنّه المركّب التامّ الخبريّ عند الحكم و الإذعان.

(٢) سيأتي في صفحة ٧٥ كثير من الأُمور الإنشائيّة.

(٣) هو ما اتّصل به شيءٌ من تمام معناه، و هذا الّذي به التمام إمّا أن يكون اسماً مرفوعاً بالمنادى كقولك: يا محموداً فعلُه و يا حسناً وجهُه و يا كثيراً برُّه، أو منصوباً به كقولك: يا طالعاً جبلاً، أو مخفوضاً بخافض متعلّق به كقولك: يا خيراً من زيدٍ، أو معطوفاً عليه قبل النداء كقولك: يا ثلاثة و ثلاثين، في رجل سمّيته بذلك. قاله ابن هشام في شرح قطر الندى و بلّ الصدى: ص ٢٠٣. هكذا في الحدائق النديّة: ص ١٠٧.

(٤) أي لا يستتبع العلم بها التصديق اللغويّ الّذي هو لازم التصديق الاصطلاحيّ، فالتصوّر هنا بمعناه المطلق، و التصديق بمعناه اللغويّ.

(٥) إبراهيم: ٣٤، النحل: ١٨.

معلوم تصوّريّ، و الجزاء «لا تحصوها» معلوم تصوّريّ أيضاً؛ و إنّما كانا معلومَين تصوّريّين لأنّهما وقعا كذلك جزاءً و شرطاً في الجملة الشرطيّة، و إلّا ففي أنفسهما لولاها كلّ منهما معلوم تصديقيّ. و قوله: «نعمةَ الله» معلوم تصوّريّ مضاف. و مجموع الجملة معلوم تصديقيّ.

أقسام التصديق:

ينقسم التصديق إلى قسمين: يقين و ظنّ، لأنّ التصديق هو ترجيح أحد طرفَي الخبر ـ و هما الوقوع و اللاوقوع ـ سواء كان الطرف الآخر محتملاً أو لا، فإن كان هذا الترجيح مع نفي احتمال الطرف الآخر بتّاً فهو «اليقين» و إن كان مع وجود الاحتمال ضعيفاً فهو «الظنّ».

و توضيح ذلك: أنّك إذا عرضت على نفسك خبراً من الأخبار فأنت لا تخلو عن إحدى حالات أربع:

إمّا أنّك لا تجوّز إلّا طرفاً واحداً منه إمّا وقوع الخبر أو عدم وقوعه، و إمّا أن تجوّز الطرفين و تحتملهما معاً. و الأوّل هو اليقين. و الثاني ـ و هو تجويز الطرفين ـ له ثلاث صوَر، لأنّه لا يخلو إمّا أن يتساوى الطرفان في الاحتمال أو يترجّح أحدهما على الآخر، فإن تساوى الطرفان فهو المسمّى بـ «الشكّ». و إن ترجّح أحدهما، فإن كان الراجح مضمون الخبر و وقوعه[1] فهو «الظنّ» الّذي هو من أقسام التصديق. و إن كان الراجح الطرف الآخر فهو «الوهم» الّذي هو من

(١) لا يخفى عليك أنّ الصحيح أن يقال بدلها: فالراجح سواء كان هو مضمون الخبر أو عدمه هو الظنّ. و المرجوح كذلك هو الوهم. فإنّ الراجح ظنّ سواء كان هو مضمون الخبر أو عدمه. و هكذا الأمر في المرجوح؛ و قد صرّح هو بما ذكرنا عند تفصيل ما أجمله هنا حيث قال: الظنّ و هو أنْ ترجّح مضمون الخبر أو عدمه... الوهم و هو أن تحتمل مضمون الخبر أو عدمه...

أقسام الجهل[١] و هو عكس الظنّ. فتكون الحالات أربعاً، و لا خامسة لها:

١ ـ اليقين، و هو أن تصدّق بمضمون الخبر و لا تحتمل كذبه، أو تصدّق بعدمه و لا تحتمل صدقه، أي أنّك تصدّق به على نحو الجزم، و هو أعلى قسمَي التصديق*.

٢ ـ الظنّ، و هو أن ترجّح مضمون الخبر أو عدمه مع تجويز الطرف الآخر، و هو أدنى قسمَي التصديق.

٣ ـ الوهم، و هو أن تحتمل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر.

٤ ـ الشكّ، و هو أن يتساوى احتمال الوقوع و احتمال العدم.

تنبـيه

يُعرف ممّا تقدّم أمران:

الأوّل: أنّ الوهم و الشكّ ليسا من أقسام التصديق بل هما من أقسام الجهل[٢].

---

(١) لا يخفى عليك أنّه من أقسام الجهـل التصديقيّ لا الجهـل المطلق، فإنّ الوهم من أقسام التصوّر، كما صرّح به آنفاً بقوله: النسبة في الخبر عند الشكّ فيها أو توهّمها.

(*) و لليقين معنىً آخر في اصطلاحهم و هو خصوص التصديق الجازم المطابق للواقع لا عن تقليد، و هو أخصّ من معناه المذكور في المتن، لأنّ المقصود به التصديق الجازم المطابق للواقع سواء كان عن تقليد أو لا[١].ژ

(٢) لا يخفى عليك أنّه من أقسام الجهـل التصديقيّ لا الجهـل المطلق، فإنّ الوهم من أقسام التصوّر، كما صرّح به آنفاً بقوله: النسبة في الخبر عند الشكّ فيها أو توهّمها.

---

١ ـ لا يخفى عليك أنّه لا يعتبر في اليقين بمعناه المذكور في المتن الّذي هو أحد قسمي التصديق كونه مطابقاً للواقع؛ بل هو مطلق الاعتقاد الجازم، كما هو ظاهر عـبارته ﷺ فـي المتن. و لكنّه إنّما قيّده بذلك هنا لما زعمه ﷺ من عدم كون الجهل المركّب من التصديق، بل من العلم. و لعلّ منشأ ذلك الزعم هو كون التصديق: هو اعتقاد أنّ النسبة مطابقة للـواقـع، فجعل اعتقاد مطابقة الواقع عين مطابقة الواقع و ليس كذلك كما لا يخفى، و هو ﷺ في أوّل الصناعات الخمس ص ٣٤٩ صرّح بأنّ المعنى المراد من «اليقين» عند تقسيم التصديق هو مطلق الاعتقاد الجازم.

و الثاني: أنّ الظنّ و الوهم دائماً يتعاكسان؛ فإنّك إذا توهّمت مضمون الخبر فأنت تظنّ بعدمه، و إذا كنت تتوهّم عدمه فإنّك تظنّ بمضمونه، فيكون الظنّ لأحد الطرفين توهّماً للطرف الآخر.

الجهل و أقسامه

ليس الجهل إلّا عدم العلم ممّن له الاستعداد للعلم و التمكّن منه، فالجمادات و العجماوات لا نسمّيها جاهلة و لا عالمة؛ مثل العمى، فإنّه عدم البصر فيمن شأنُه أن يبصر، فلا يُسمّى الحجر «أعمى». و سيأتي أنّ مثل هذا يُسمّى «عدم ملَكة» و مقابله و هو العلم أو البصر يُسمّى «ملَكة» فيقال: إنّ العلم و الجهل متقابلان تقابُلَ الملَكة و عدمها.

و الجهل على قسمين[١] كما أنّ العلم على قسمين، لأنّه يقابل العلم، فيبادله في موارده، فتارةً يبادل التصوّر ـ أي يكون في مورده ـ و اُخرى يبادل التصديق ـ أي يكون في مورده ـ فيصحّ بالمناسبة أن نُسمّي الأوّل «الجهل التصوّريّ»[٢] و الثاني «الجهل التصديقيّ»[٣].

ثمّ إنّهم يقولون[٤]: إنّ الجهل ينقسم إلى قسمين: بسيط و مركّب. و في الحقيقة:

---

(١) لا يخفى عليك أنّ المقسم في هذا التقسيم هو الجهل البسيط، أي ما هو عدم ملَكة العلم، كما صرّح به في شرح الإشارات: ص ٢٣. و أمّا المركّب فهو تصديق، أي هو علم تصديقيّ. و لكنّه ﷺ إنّما ذكر ما ذكر لما زعمه من عدم كون الجهل المركّب من العلم.

(٢) و هو أن يكون في مورد التصوّر.

(٣) و هو أن يكون في مورد التصديق.

(٤) و الأولى في العبارة أن يقال: ثمّ إنّ الجهل كما يطلق على ما يقابل العلم تقابل العدم و الملَكة ـ و هو الّذي يسمّى بالجهل البسيط ـ يطلق أيضاً على التصديق الجازم الّذي لا يطابق الواقع، و يقابله العلم بمعنى التصديق الجازم المطابق للواقع تقابل التضادّ؛ فالجهل لفظٌ مشترك، كما أنّ العلم الّذي يقابله لفظٌ مشترك أيضاً.

أنّ الجهل التصديقيّ خاصّة هو الّذي ينقسم إليهما، و لهذا اقتضى أن نقسّم الجهل إلى تصوّريّ و تصديقيّ و نُسمّيهما بهذه التسمية. أمّا الجهل التصوّريّ فلا يكون إلّا بسيطاً كما سيتّضح. و لنبيّن القسمين، فنقول:

١ ـ الجهل البسيط: [هو] أن يجهل الإنسان شيئاً وهو ملتفت إلى جهله[١] فيعلم أنّه لا يعلم، كجهلنا بوجود السكّان في المرّيخ، فإنّا نجهل ذلك و نعلم بجهلنا، فليس لنا إلّا جهل واحد.

٢ ـ الجهل المركّب: [هو] أن يجهل شيئاً و هو غير ملتفت إلى أنّه جاهل به، بل يعتقد أنّه من أهل العلم به، فلا يعلم أنّه لا يعلم، كأهل الاعتقادات الفاسدة الّذين يحسبون أنّهم عالمون بالحقائق و هم جاهلون بها في الواقع. و يُسمّون هذا مركّباً، لأنّه يتركّب من جهلين: الجهل بالواقع، و الجهل بهذا الجهل؛ و هو أقبح و أهجن القسمين. و يختصّ هذا في مورد التصديق، لأنّه لا يكون إلّا مع الاعتقاد.

ليس الجهل المركّب من العلم[٢]:

يزعم بعضُهم دخولَ الجهل المركّب في العلم[٣] فيجعله من أقسامه، نظراً إلى

---

(١) الجهل البسيط: هو عدم ملَكة العلم، سواء التفت الجاهل إلى جهله أو كان غافلاً. و لو كان الأمر على ما ذكره المصنّف ﵀ لم يصحّ تقسيم الجهل إلى البسيط و المركّب، فإنّ التقسيم عليه لا يكون حاصراً، لخروج الجاهل الغافل. و سيأتي منه (في ص ١٤٩) أنّ من شرائط صحّة التقسيم أن يكون جامعاً مانعاً.

(٢) ظاهر كلامه ﵀ بل صريحه إنكار دخول الجهل المركّب في مقسم التصوّر و التصديق، و استند في ذلك إلى أمرين: تعريف العلم، و عدم صحّة كون الشيء من أقسام مقابله. و يرد عليه النقض بالوهم بل الشكّ حيث جعلهما من أقسام التصوّر الّذي هو قسم من العلم، مع أنّ الصورة الوهميّة مقارنة للاعتقاد الظنّيّ بخلافها. و أيضاً قد صرّح هو ﵀ بكونهما من أقسام الجهل (راجع ص ٢٩ ـ ٣٠). و تتمّة الهامش في الصفحة الآتية. ←

(٣) قد ظهر لك أنّ هذا هو ما عليه جميع المناطقة فيما نعلم، حيث صرّح به كثيرٌ منهم كما يظهر من ظاهر كلام الآخرين.

أنّه يتضمّن الاعتقاد و الجزم و إن خالف الواقع. و لكنّا إذا دقّقنا تعريف العلم نعرف ابتعاد هذا الزعم عن الصواب و أنّه ـ أي هذا الزعم ـ من الجهل المركّب، لأنّ معنى «حضور صورة الشيء عند العقل» أن تَحضر صورة نفس ذلك الشيء، أمّا إذا حضرت صورة غيره بزعم أنّها صورته فلم تَحضر صورة الشيء بل صورة شيءٍ آخر زاعماً أنّها هي. و هذا هو حال الجهل المركّب، فلا يدخل تحت تعريف العلم.

← و الحلّ: أنّ العلم يطلق على معانٍ مختلفة:

١ ـ مطلق الانكشاف و الحضور، فيرادف الإدراك و المعرفة، و هذا هو مقسم الحصوليّ و الحضوريّ.

٢ ـ الصورة الحاصلة من الشيء لدى العقل، فيرادف العلم الحصوليّ.

٣ ـ مطلق الاعتقاد الراجح سواء منع من النقيض أو لا ـ و يقال له: العلم بالمعنى الأعمّ ـ فيشمل الظنّ و الجزم؛ و هذا المعنى مرادف للتصديق، و يقابله التصوّر بأقسامه.

٤ ـ الجزم، و هو الاعتقاد الراجح المانع من النقيض، و هو العلم بالمعنى الأخصّ، و يقابله الظنّ.

٥ ـ الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، و يقابله الجهل المركّب.

٦ ـ اليقين، و هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت، و يقابله التقليد.

و هناك معانٍ أُخر لا يهمّنا ذكرها الآن.

إذا عرفت هذا فنقول: كلّ معنىً لاحق أخصّ من المعنى السابق، فعدم دخول الجهل المركّب في العلم بالمعنى الخامس لكونه مقابلاً له لا يستلزم خروجه عن المعاني السابقة للعلم، كما أنّ عدم دخول الظنّ في العلم بالمعنى الرابع لكونه مقابلاً له لا يستلزم خروجه عن العلم بالمعنى الثالث، و هكذا...

و اتّضح أنّ المغالطة نشأت من اشتراك لفظة «العلم» بين معانٍ كلٌّ لاحقٍ أخصّ من سابقه، و أنّ الحقّ كون الجهل المركّب «علماً» بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء لدى العقل، بل تصديقاً، و هو القول الأوّل الذي حكاه عن بعضهم؛ و قد صرّح بكونه تصديقاً الشيخ في برهان الشفاء: ص ٥١، و في الإشارات: ص ١٣، و عدّة من محشّي الحاشية للمولى عبدالله اليزديّ ﷺ، و في مقصود الطالب: ص ٥٨، و شرح المنظومة في المنطق: ص ٨، و المولى صدرالمتألّهين في اللمعات المشرقيّة (راجع منطق نوين: ص ٣). و هو الظاهر من عبارة التفتازانيّ في تهذيبه، بل لم أجد لما ذكره الماتن قائلاً غيره.

فمن يعتقد أنّ الأرض مسطّحة لم تحضر عنده صورة النسبة الواقعيّة و هي أنّ الأرض كُرويّة، وإنّما حضرت صورة نسبة أُخرى يتخيّل أنّها الواقع.

وفي الحقيقة: أنّ الجهل المركّب يتخيّل صاحبه أنّه من العلم، و لكنّه ليس بعلم، و كيف يصحّ أن يكون الشيء من أقسام مقابله؟ و الاعتقاد لا يغيّر الحقائق؛ فالشبح من بعيد الّذي يعتقده الناظر إنساناً و هو ليس بإنسان لا يصيّره الاعتقاد إنساناً على الحقيقة.

العِلم ضروريّ و نظريّ

ينقسم العلم بكلا قسميه ـ التصوّر و التصديق ـ إلى قسمين:

١ ـ الضروريّ: و يُسمّى أيضاً «البديهيّ»[١] و هو ما لا يحتاج في حصوله إلى كسبٍ و نظرٍ و فكر، فيحصل بالاضطرار و بالبداهة[٢] الّتي هي المفاجأة و الارتجال من دون توقّف[٣] كتصوّرنا لمفهوم الوجود و العدم و مفهوم الشيء، و كتصديقنا بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، و بأنّ النقيضين لا يجتمعان، و بأنّ الشمس طالعة، و أنّ الواحد نصف الاثنين، و هكذا...

٢ ـ و النظريّ: و هو ما يحتاج حصوله إلى كسب و نظر و فكر[٤] كتصوّرنا لحقيقة الروح و الكهرباء، و كتصديقنا بأنّ الأرض ساكنة أو متحرّكة حول نفسها

---

(١) البديهيّ بهذا المعنى مرادفٌ للضروريّ المقابل للنظريّ، و قد يطلق «البديهيّ» على المقدّمات الأوّليّة. راجع شرح الشمسيّة: ص ١٢، و أيضاً شرح المنظومة: ص ٩، وشرح المطالع: ص ١٠، والقواعد الجليّة: ص ١٨٤.

(٢) إشارة إلى وجه تسميته بالضروريّ و بالبديهيّ، فيُسمّى ضروريّاً لحصوله بالاضطرار، و لكون النفس مضطرّة إلى العلم به و لا يمكنها الاستنكاف منه. و يُسمّى بديهيّاً لحصوله بالبداهة و المفاجأة و الارتجال.

(٣) بشرط وجود أسباب التوجّه الآتية قريباً.

(٤) كالمعادلات الجبريّة.

و حول الشمس، و يُسمّى أيضاً «الكسبيّ».

ژ توضيح القسمين: أنّ بعض الأُمور يحصل العلم بها من دون إنعام[١] نظرٍ و فكر، فيكفي في حصوله أن تتوجّه النفس إلى الشيء بأحد أسباب التوجّه[٢] الآتية من دون توسّط عمليّة فكريّة كما مثّلنا؛ و هذا هو الّذي يُسمّى بـ«الضروريّ» أو «البديهيّ» سواء أكان تصوّراً أم تصديقاً.

و بعضها لا يصل الإنسان إلى العلم بها بسهولة، بل لا بدّ من إنعام النظر و إجراء عمليّات عقليّة و معادلات فكريّة كالمعادلات الجبريّة، فيتوصّل بالمعلومات عنده إلى العلم بهذه الأُمور (المجهولات) و لا يستطيع أن يتّصل بالعلم بها رأساً من دون توسيط هذه المعلومات و تنظيمها على وجهٍ صحيح لينتقل الذهن منها إلى ما كان مجهولاً عنده كما مثّلنا؛ و هذا هو الّذي يُسمّى بـ«النظريّ» أو «الكسبيّ» سواء كان تصوّراً أو تصديقاً.

توضيح في الضروريّ:

قلنا: إنّ العلم الضروريّ هو الّذي لا يحتاج إلى الفكر و إنعام النظر، و أشرنا إلى أنّه لا بدّ من توجّه النفس بأحد أسباب التوجّه؛ و هذا ما يحتاج إلى بعض البيان:

فإنّ الشيء قد يكون بديهيّاً و لكن يجهله الإنسان لفقد سبب توجّه النفس، فلا يجب أن يكون الإنسان عالماً بجميع البديهيّات، و لا يضرّ ذلك ببداهة «البديهيّ». و يمكن حصر أسباب التوجّه في الأُمور التالية:

---

(١) أنعَم في الأمر: بالغ فيه و أجاد. عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «و أنعِم الفكر فيما جاءك على لسان النبيّ الأُمّيّ صلى الله عليه و آله» نهج‌البلاغة: الخطبة ١٥٣.

(٢) لا يخفى أنّه لا يكفي أحدها؛ لاشتراط حصول العلم بكلّ بديهيّ بالأوّل و الثاني و الرابع، و يزيد بعض البديهيّات في الاشتراط بالثالث و الخامس أو أحدهما.

١ ـ **الانتباه**، و هذا السبب مطّرد في جميع البديهيّات[١] فالغافل قد يخفى عليه أوضح الواضحات.

٢ ـ **سلامة الذهن**، و هذا مطّرد أيضاً، فإنّ من كان سقيم الذهن قد يشكّ في أظهر الأُمور أو لا يفهمه. و قد ينشأ هذا السُقم من نقصانٍ طبيعيٍّ أو مرضٍ عارضٍ أو تربيةٍ فاسدة.

٣ ـ **سلامة الحواسّ**، و هذا خاصّ بالبديهيّات المتوقّفة على الحواسّ الخمس و هي المحسوسات، فإنّ الأعمى أو ضعيف البصر يفقد كثيراً من العلم بالمنظورات؛ و كذا الأصمّ في المسموعات، و فاقد الذائقة في المذوقات، و هكذا...

٤ ـ **فقدان الشبهة**[٢]، و الشبهة أن يؤلّف الذهن دليلاً فاسداً يناقض بديهةً من البديهيّات و يغفل عمّا فيه من المغالطة، فيشكّ بتلك البديهة أو يعتقد بعدمها[٣].

و هذا يحدث كثيراً في العلوم الفلسفيّة و الجدليّات، فإنّ من البديهيّات عند العقل: أنّ الوجود و العدم نقيضان و أنّ النقيضين لا يجتمعان و لا يرتفعان، و لكن بعض المتكلّمين دخلت عليه الشبهة في هذه البديهة، فحسِب أنّ الوجود و العدم لهما واسطة و سمّاها «الحال»[٤] فهما يرتفعان عندها. و لكن مستقيم التفكير إذا حدث له تلك[٥] و عجز عن كشف المغالطة يردّها و يقول: إنّها شبهة في مقابل البديهة.

٥ ـ **عمليّة غير عقليّة لكثير من البديهيّات**، كالاستماع إلى كثيرين يمتنع

---

(١) و هي: الأوّليّات، المشاهَدات، المجرّبات، المتواترات، الحدْسيّات، الفطريّات، و سيأتي الكلام عنها في البحث عن اليقينيّات ص ٣٥٠ ـ ٣٥٩.

(٢) لا يخفى عليك أنّ عدّ فقدان الشبهة سبباً من أسباب التوجّه لا يخلو عن تسامح، فإنّه من قبيل عدم المانع، لا من قبيل السبب و المقتضي.

(٣) و من هنا يعلم أنّ هذا السبب يختصّ بالتصديقات البديهيّة. نعم هو مطّرد فيها.

(٤) بما أنّها ظرف الماهيّة قبل اتّصافها بالوجود و العدم.

(٥) في الأصل «ذلك» والأولى ما أثبتناه.

تواطؤهم على الكذب في المتواترات، و كالتجربة في التجريبيّات، و كسعي الإنسان لمشاهدة بلاد أو استماع صوت في المحسوسات... و ما إلى ذلك. فإذا احتاج الإنسان للعلم بشيء إلى تجربةٍ طويلة مثلاً و عناءٍ عمليّ فلا يجعله ذلك علماً نظريّاً ما دام لا يحتاج إلى الفكر و العمليّة العقليّة.

تعريف النظر أو الفكر:

نعرف ممّا سبق أنّ النظرَ ـ أو الفكرَ ـ المقصود منه «إجراء عمليّة عقليّة في المعلومات الحاضرة لأجل الوصول إلى المطلوب» و المطلوب هو العلم بالمجهول الغائب، و بتعبيرٍ آخر أدقّ: أنّ الفكرَ هو: «حركة العقل[١] بين المعلوم و المجهول»[٢].

و تحليل ذلك: أنّ الإنسان إذا واجه بعقله المُشكل (المجهول) و عرَف أنّه من أيّ أنواع المجهولات هو فزع عقله إلى المعلومات الحاضرة عنده المناسبة لنوع المُشكل، و عندئذٍ يبحث فيها و يتردّد بينها بتوجيه النظر إليها، و يسعى إلى تنظيمها في الذهن حتّى يؤلّف المعلومات الّتي تصلح لحلّ المُشكل، فإذا استطاع ذلك و وجَد ما يؤلّفه لتحصيل غرضه تحرّك عقلُه حينئذٍ منها إلى المطلوب، أعني: معرفة المجهول و حلّ المُشكل.

فتمرّ على العقل إذاً بهذا التحليل خمسة أدوار:

١ ـ مواجهة المُشكل (المجهول).

---

(١) راجع الحاشية: ص ١٦ و حواشيها في المقام، و شرح الشمسيّة: ص ١٦، و شرح المنظومة: ص ٩، و تعليقة الاُستاذ حسن زاده في المقام، و مقدّمة اللمعات (منطق نوين: ص ٣)، و شرح الإشارات: ص ١١.

(٢) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره لا يستفاد من جملة «حركة العقل بين المعلوم و المجهول» فإنّ أكثر ما يستفاد منها حركتان: حركة من المجهول إلى المعلوم، و حركة من المعلوم إلى المجهول؛ و أمّا الحركة في المعلومات فاستفادتها من الجملة المذكورة في غاية الإشكال.

٢ ـ معرفة نوع المُشكل، فقد يواجه المُشكل و لا يَعرف نوعه.

٣ ـ حركة العقل من المُشكل إلى المعلومات المخزونة عنده.

٤ ـ حركة العقل ثانياً بين المعلومات للفحص عنها و تأليف ما يناسب المُشكل و يصلح لحلّه.

٥ ـ حركة العقل ثالثاً من المعلوم الّذي استطاع تأليفه ممّا عنده إلى المطلوب.

و هذه الأدوار الثلاثة الأخيرة ـ أو الحركات الثلاث ـ هي الفكر أو النظر؛ و هذا معنى حركة العقل بين المعلوم و المجهول.

و هذه الأدوار الخمسة قد تمرّ على الإنسان في تفكيره و هو لا يشعر بها، فإنّ الفكر يجتازها غالباً بأسرع من لمح البصر، على أنّها لا يخلو منها إنسان في أكثر تفكيراته(١)، و لذا قلنا: إنّ الإنسان مفطور على التفكير.

نعم، من له قوّة الحدْس(٢) يستغني عن الحركتين الأُوليين، و إنّما ينتقل رأساً بحركة واحدة من المعلومات إلى المجهول؛ و هذا معنى «الحدْس». فلذلك يكون صاحب الحدْس القويّ أسرع تلقّياً للمعارف و العلوم، بل هو من نوع الإلهام و أوّل درجاته؛ و لذلك أيضاً جعلوا «القضايا الحدْسيّات» من أقسام البديهيّات، لأنّها تحصل بحركة واحدة مفاجأةً من المعلوم إلى المجهول عند مواجهة المُشكل من دون كسبٍ و سعيٍ فكريّ، فلم يحتج إلى معرفة نوع المُشكل(٣) و لا إلى الرجوع إلى المعلومات عنده و فحصها و تأليفها(٤).

---

(١) و هي التفكيرات الّتي تصل إلى النتيجة.

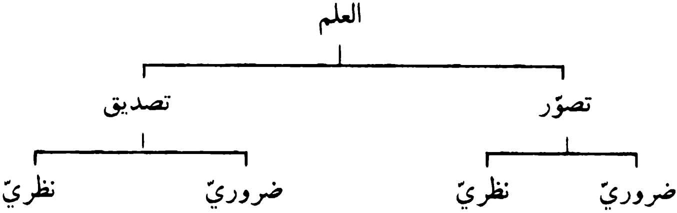
(٢) الحدْس: سرعة الانتقال في الفهم والاستنتاج.

(٣) يبدو أنّ معرفة نوع المُشكل محتاج إليها في الحدْس أيضاً، فتأمّل.

(٤) و بعبارة أُخرى: الفكر هو الالتجاء إلى المعلومات و البحث و الفحص فيها للظفر بالحدّ الأوسط ثمّ الانتقال منه إلى المطلوب. و الحدس هو تجلّي الحدّ الأوسط للإنسان و عرضه نفسه على الإنسان من دون التجاء إلى المعلومات و البحث عنه فيها، كأنّ مواجهة المُشكل شرارة تصيب مصباح العقل فيضيء و ينوّر ما كان مظلماً.

و لأجل هذا قالوا: «إنّ قضيّة واحدة قد تكون بديهيّة عند شخص نظريّة عند شخصٍ آخر» و ليس ذلك إلّا لأنّ الأوّل عنده من قوّة الحدْس ما يستغني به عن النظر و الكسب، أي ما يستغني به عن الحركتين الأُوليين، دون الشخص الثاني فإنّه يحتاج إلى هذه الحركات الثلاث لتحصيل المعلوم بعد معرفة نوع المُشكل.

خلاصة تقسيم العلم:



تمرينات

١ ـ لماذا لم يكن الوهمُ و الشكُّ من أقسام التصديق؟

٢ ـ اذكر خمس قضايا بديهيّة من عندك مع بيان ما تحتاج إليه كلّ منها من أسباب توجّه النفس الخمسة.

٣ ـ إذا علمتَ بأنّ في الغُرفة شيئاً مّا و بعد الفحص عنه كثيراً وجدتَه فعلمتَ أنّه فأرة مختفية فهذا العلم الحاصل بعد البحث ضروريّ أم نظريّ؟

٤ ـ هل اتّفق أن حصلت لك شبهةٌ في مقابل بديهة؟ اذكرها.

٥ ـ ما الفرق بين الفكر و الحدْس؟

أبحاث المنطق[1]

علم المنطق إنّما يحتاج إليه لتحصيل العلوم النظريّة، لأنّه هو مجموعة قوانين الفكر و البحث.

أمّا الضروريّات فهي حاصلة بنفسها، بل هي رأس المال الأصليّ لكاسب العلوم، يكتسب به ليربح المعلومات النظريّة المفقودة عنده، فإذا اكتسب مقداراً من النظريّات زاد رأسُ ماله بزيادة معلوماته، فيستطيع أن يكتسب معلومات أكثر، لأنّ ربح التاجر عادةً يزيد كلّما زادت ثروته الماليّة. و هكذا طالب العلم كلّما اكتسب تزيد ثروته العلميّة و تتّسع تجارته فيتضاعف ربحه؛ بل تاجر العلم مضمون الربح بالاكتساب، لا كتاجر المال.

و علم المنطق يبحث عن كيفيّة تأليف المعلومات المخزونة عنده ليتوصّل بها إلى الربح بتحصيل المجهولات و إضافتها إلى ما عنده من معلومات، فيبحث تارةً عن المعلوم التصوّريّ و يُسمّى «المعرِّف» للتوصّل به إلى العلم بالمجهول التصوّريّ، و يبحث أُخرى عن المعلوم التصديقيّ و يُسمّى «الحُجّة» ليتوصّل به إلى العلم بالمجهول التصديقيّ.

---

(١) راجع الحاشية: ص ١٨، و شرح الشمسيّة: ص ٢٢، و شرح المطالع: ص ١٨.

و البحث عن الحُجّة بنحوين: تارةً من ناحية هيئة تأليفها، و أُخرى من ناحية مادّة قضاياها، و هو بحث الصناعات الخمس. و لكلّ من البحث عن المعرِّف و الحُجّة مقدّمات[1]. فأبحاث المنطق نضعها في ستّة أبواب:

الباب الأوّل: في مباحث الألفاظ الباب الثاني: في مباحث الكلّيّ الباب الثالث: في المعرِّف، و تلحق به القسمة	الجزء الأوّل
الباب الرابع: في القضايا و أحكامها الباب الخامس: في الحُجّة و هيئة تأليفها	الجزء الثاني
الباب السادس: في الصناعات الخمس	الجزء الثالث

(١) فمباحث الألفاظ و الكلّيّ مقدّمتان لكليهما، و البحث عن القضايا مقدّمة للحجّة فقط.

الجزء الأوّل

التصوّرات

الباب الأوّل

مباحث الألفاظ

الحاجة إلى مباحث الألفاظ[1]

لا شكّ أنّ المنطقيّ لا يتعلّق غرضه الأصليّ إلّا بنفس المعاني، و لكنّه لا يستغني عن البحث عن أحوال الألفاظ توصّلاً إلى المعاني، لأنّه من الواضح أنّ التفاهم مع الناس و نقل الأفكار بينهم لا يكون غالباً[2] إلّا بتوسّط لغةٍ من اللغات. و الألفاظ قد يقع فيها التغيير و الخلط فلا يتمّ التفاهم بها، فاحتاج المنطقيّ إلى أن يبحث عن أحوال اللفظ من جهةٍ عامّة من غير اختصاص بلغةٍ من اللغات، إتماماً للتفاهم، لِيَزِنَ كلامه و كلامَ غيره بمقياسٍ صحيح.

و قلنا «من جهةٍ عامّة» لأنّ المنطق علمٌ لا يختصّ بأهل لغةٍ خاصّة و إن كان قد يحتاج إلى البحث عمّا يختصّ باللغة الّتي يستعملها المنطقيّ في ما قلّ، كالبحث عن دلالة «لام التعريف» في لغة العرب على الاستغراق، وعن «كان» و أخواتها في أنّها من الأدوات و الحروف، و عن أدوات العموم و السلب... و ما إلى ذلك. و لكنّه قد يستغني عن إدخالها في المنطق اعتماداً على علوم اللغة.

هذه حاجته من أجل التفاهم مع غيره.

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ٢٨، و شرح المنظومة: ص ١١، و شرح المطالع: ص ٢٦.

(٢) تلويح إلى أنّه قد يتحقّق التفاهم بغيرها، كإحضار المعاني بأنفسها ـ أي بوجوداتها الخارجيّة ـ و كالإشراق و الإيحاء و كالإشارة و غيرها.

و للمنطقيّ حاجة أُخرى* إلى مباحث الألفاظ من أجل نفسه، هي أعظم و أشدّ من حاجته الأُولى، بل لعلّها هي السبب الحقيقيّ لإدخال هذه الأبحاث في المنطق.

و نستعين على توضيح مقصودنا بذكر تمهيدٍ نافع، ثمّ نذكر وجه حاجة الإنسان في نفسه إلى معرفة مباحث الألفاظ نتيجةً للتمهيد، فنقول:

التمهيد:

إنّ للأشياء أربعة وجودات(١):(٢) وجودان حقيقيّان(٣) و وجودان اعتباريّان

(*) هذا البحث إلى آخره ليس من منهاج دراستنا. و لكنّا وضعناه للطلّاب الّذين يرغبون في التوسّع، حرصاً على فائدتهم، هو بحثٌ له قيمته العلميّة، لا سيّما في مباحث أُصول الفقه.

(١) أي لجميع الأشياء ـ على ما هو مقتضى الجمع المحلّىٰ باللام ـ فلا ينافي وجود نوع آخر أو أنواع أُخر من الوجود لبعض الأشياء كالصورة الفوتوغرافيّة أو التمثال للأجسام، و كذا الوجود المثاليّ للمادّيّات و الوجود العقليّ للمادّيّات و المثاليّات.

(٢) راجع شرح المنظومة: ص ١١، و الجوهر النضيد: ص ٢٩، و أساس الاقتباس: ص ٦٢، و شرح الإشارات: ص ٢١، و التحصيل: ص ٣٨.

(٣) كون الوجود الخارجيّ وجوداً حقيقيّاً للشيء واضح. و أمّا الوجود الذهنيّ فهو وجود حقيقيّ بالنظر إلى أنّ الوجود الذهنيّ هي ماهيّة الشيء تحضر بعينها لدى الذهن؛ قال الحكيم السبزواريّ:

للشيء غير الكون في الأعيان ... كون بنفسه لدى الأذهان

فالوجود الذهنيّ لمّا كان هو وجود نفس الشيء صحّ أن يقال: إنّه وجود حقيقيّ للشيء.

هذا، و لكن فيه: أنّ الموجود في الذهن مغايرٌ للموجود الخارجيّ وجوداً و ماهيّة، أمّا وجوداً فواضح. و أمّا ماهيّةً فلأنّ ما في الخارج هي حقيقة الماهيّة، و ما في الذهن ليس إلّا مفهومها. و بعبارة أُخرى: الموجود في الذهن هي الماهيّة بالحمل الأوّليّ، و ما في الخارج هي الماهيّة بالحمل الشائع. فالحقّ أن يقال: إنّ للأشياء أربعة وجودات: أحدها وجود حقيقيّ لها، و الباقي وجودات مجازيّة لها حاكية لها. نعم، تفترق هذه الثلاثة في حكايتها، فالوجود الذهنيّ يحكي الوجود الخارجيّ بذاته من دون جعل جاعلٍ و اعتبار معتبر، و أمّا الآخران فهما إنّما يحكيانه بالوضع و الاعتبار. ←

جعليّان:

الأوّل: الوجود الخارجيّ، كوجودك و وجود الأشياء الّتي حولَك ونحوها، من أفراد الإنسان و الحيوان و الشجر و الحجر و الشمس و القمر و النجوم... إلى غير ذلك من الوجودات الخارجيّة الّتي لا حصر لها.

الثاني: الوجود الذهنيّ، و هو عِلمُنا بالأشياء الخارجيّة و غيرها[١] من المفاهيم. و قد قلنا سابقاً: إنّ للإنسان قوّةً تنطبع فيها صوَر الأشياء، وهذه القوّة تُسمّى «الذهن» و الانطباع فيها يُسمّى «الوجود الذهنيّ» الّذي هو العلم.

و هذان الوجودان هما الوجودان الحقيقيّان. لماذا؟ لأنّهما ليسا بوضع واضعٍ و لا باعتبار معتبر.

الثالث: الوجود اللفظيّ، بيانه: أنّ الإنسان لمّا كان اجتماعيّاً بالطبع و مضطرّاً للتعامل و التفاهم مع باقي أفراد نوعه فإنّه محتاج إلى نقل أفكاره إلى الغير و فهم أفكار الغير. و الطريقة الأوّليّة للتفهيم هي أن يُحضر الأشياء الخارجيّة بنفسها ليحسّ بها الغير بإحدى الحواسّ فيدركها، و لكن هذه الطريقة من التفهيم تُكلّفه كثيراً من العناء، على أنّها لا تفي بتفهيم أكثر الأشياء و المعاني، إمّا لأنّها ليست من الموجودات الخارجيّة، أو لأنّها لا يمكن إحضارها؛ فألهم الله تعالى الإنسان طريقةً سهلةً سريعةً في التفهيم، بأن مَنَحَه قوّةً على الكلام و النطق بتقاطيع

← فالوجود الذهنيّ وجود الصورة الذهنيّة حقيقة ـ كما أنّ الوجود اللفظيّ و الكتبيّ وجود اللفظ و الكتابة حقيقة ـ و هو وجود للشيء الخارجيّ مجازاً؛ كما أنّ اللفظ وجود المعنى و الكتابة وجود اللفظ مجازاً. لكن الوجود الذهنيّ يحكي الخارج حقيقة، أي بالذات و من دون اعتبارٍ من معتبر، و أمّا الوجود اللفظيّ و الكتبيّ فإنّما يحكيان الشيء الخارجيّ بسبب الوضع و الاعتبار.

(١) من الأعدام و المحالات، أي: كالعدم و الممتنع و ...

الحروف[١] ليؤلّف منها الألفاظ. و بمرور الزمن دعت الإنسان الحاجة ـ و هي أُمّ الاختراع ـ إلى أن يضع لكلّ معنىً يعرفه و يحتاج إلى التفاهم عنه لفظاً خـاصّاً، ليحضر المعاني بالألفاظ بدلاً من إحضارها بنفسها.

و لأجل أن تثبت في ذهنك ـ أيّها الطالب ـ هذه العبارة أُكرّرها لك، «ليحضر المعاني بالألفاظ بدلاً من إحضارها بـنفسها» فـتأمّلها جـيّداً. و اعـرف أنّ هـذا الإحضار إنّما يتمكّن الإنسان منه بسبب قوّة ارتباط اللفظ بالمعنى و علاقته به في الذهن، و هذا الارتباط القويّ ينشأ من العلم بالوضع و كـثرة الاسـتعمال، فـإذا حصل هذا الارتباط القويّ لدى الذهن يصبح اللفظ عنده كأنّه المعنى و المـعنى كأنّه اللفظ، أي يصبحان عنده كشيءٍ واحد، فإذا أحضر المتكلّم اللفظ فكـأنّـما أحضر المعنى بنفسه للسامع، فلا يكون فرقٌ لديه بين أن يحضر خـارجـاً نـفس المعنى و بين أن يحضر لفظه الموضوع له، فإنّ السامع في كلا الحالين ينتقل ذهنه إلى المعنى؛ و لذا قد ينتقل السامع إلى المعنى و يغفل عن اللفظ و خواصّه كأنّـه لم يسمعه، مع أنّه لم ينتقل إليه إلّا بتوسّط سماع اللفظ.

و زُبدة المخض: أنّ هذا الارتباط يجعل اللفظ و المعنى كشيءٍ واحد، فـإذا وُجد اللفظ فكأنّما وُجد المعنى؛ فلذا نقول: وجود اللفظ وجود المـعنى و لكـنّه وجودٌ لفظيٌّ للمعنى، أي أنّ الموجود حقيقة هو اللفظ لا غير و ينسب وجودُه إلى المعنى مجازاً بسبب هذا الارتباط الناشئ من الوضع. و الشاهد على هذا الارتباط و الاتّحاد انتقال القُبح و الحُسن من المـعنى إلى اللـفظ و بـالعكس؛ فـإنّ اسـم المحبوب من أعذب الألفاظ عند المحبّ و إن كان في نفسه لفظاً وحشيّاً ينفر منه السمع و اللسان. و اسم العدوّ من أسمج[٢] الألفـاظ و إن كـان فـي نـفسه لفـظاً

(١) أي أنواع الحروف؛ قال في المعجم الوسيط: قطّع الفرس الجري: جرى ضروباً من الجري لمرحه و نشاطه.

(٢) في المعجم الوسيط: سمُج سماجَةً و سموجةً: قَبُحَ.

مستملحاً. و كلّما زاد هذا الارتباط زاد الانتقال؛ و لذا نرى اختلاف القُبح في الألفاظ المعبّر بها عن المعاني القبيحة، نحو التعابير عن عورة الإنسان، فكثير الاستعمال أقبح من قليله، و الكناية أقلّ قبحاً، بل قد لا يكون فيها قُبحٌ كما كنّى القرآن الكريم بالفروج.

و كذا رصانة[١] التعبير و عذوبته تُعطي جمالاً في المعنى لا نجده في التعبير الركيك الجافي، فيضفي جمالُ اللفظ على المعنى جمالاً و عذوبة.

الرابع: الوجود الكتبيّ، شرحه: أنّ الألفاظ وحدها لا تكفي للقيام بحاجات الإنسان كلّها، لأنّها تختصّ بالمشافهين، أمّا الغائبون و الّذين سيوجدون فلا بدّ لهم من وسيلة أُخرى لتفهيمهم، فالتجأ الإنسان أن يصنع النقوش الخطّيّة لإحضار ألفاظه الدالّة على المعاني بدلاً من النطق بها، فكان الخطّ وجوداً للّفظ. و قد سبق أن قلنا: إنّ [وجود][٢] اللفظ وجود للمعنى، فلذا نقول: إنّ وجود الخطّ وجود للّفظ و وجود للمعنى تبعاً، ولكنّه وجودٌ كتبيٌّ للّفظ و المعنى، أي أنّ الموجود حقيقةً هو الكتابة لا غير، و يُنسب الوجود إلى اللفظ و المعنى مجازاً بسبب الوضع، كما يُنسب وجود اللفظ إلى المعنى مجازاً بسبب الوضع.

إذاً الكتابة تُحضر الألفاظ، و الألفاظ تُحضر المعاني في الذهن، و المعاني الذهنيّة تدلّ على الموجودات الخارجيّة.

فاتّضح: أنّ الوجود اللفظيّ و الكتبيّ وجودان مجازيّان اعتباريّان للمعنى بسبب الوضع و الاستعمال.

---

(١) في المعجم الوسيط: رَصُن رَصانةً: ثبت و استحكم و رزُن. يقال: كلامٌ رصين و رأيٌ رصين. و رزُن الشيء: كان رزيناً، أي ثقيلاً ذا وزن.

(٢) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

النتيجة:

لقد سمعت هذا البيان المطوّل، و غرضُنا أن نفهم منه «الوجود اللفظيّ» و قد فهمنا أنّ اللفظ و المعنى لأجل قوّة الارتباط بينهما كالشيء الواحد، فإذا أحضرتَ[١] اللفظ بالنُطق فكأنّما أحضرتَ المعنى بنفسه.

و من هنا نفهم كيف يؤثّر هذا الارتباط على تفكير الإنسان بينه و بين نفسه، ألا ترى نفسك عندما تُحضر أيّ معنىً كان في ذهنك لا بدّ أن تُحضر معه لفظه أيضاً؟ بل أكثر من ذلك تكون انتقالاتك الذهنيّة من معنىً إلى معنىً بتوسّط إحضارك لألفاظها في الذهن، فإنّا نجد أنّه لا ينفكّ غالباً تفكيرنا في أيّ أمرٍ كان عن تخيّل الألفاظ و تصوّرها كأنّما نتحدّث إلى نفوسنا و نُناجيها بالألفاظ الّتي نتخيّلُها، فنُرتّب الألفاظ في أذهاننا، و على طِبقها نُرتّب المعاني و تفصيلاتها، كما لو كنّا نتكلّم مع غيرنا.

قال الحكيم العظيم «الشيخ الطوسيّ» في شرح الإشارات: الانتقالات الذهنيّة قد تكون بألفاظ ذهنيّة، و ذلك لرسوخ العلاقة المذكورة ـ يشير إلى علاقة اللفظ بالمعنى ـ في الأذهان[٢].

فإذا أخطأ المفكّر في الألفاظ الذهنيّة أو تغيّرت عليه أحوالُها يؤثّر ذلك على أفكاره و انتقالاته الذهنيّة، للسبب المتقدّم.

فمن الضروريّ لترتيب الأفكار الصحيحة لطالب العلوم أن يُحسن معرفة أحوال الألفاظ من وجهةٍ عامّة، و كان لزاماً على المنطقيّ أن يبحث عنها مقدّمةً لعلم المنطق و استعانةً بها على تنظيم أفكاره الصحيحة.

---

(١) راجع تعليقة الأُستاذ حسن زاده على شرح المنظومة: ص ١٠١، والإشارات وشرحها: ص ٢١.

(٢) الإشارات و شرحها: ص ٢٢.

الدلالـة

تعريف الدلالة[1]:

إذا سمعت طرقة بابك ينتقل ذهنُك ـ لا شكّ ـ إلى أنّ شخصاً على الباب يدعوك، و ليس ذلك إلّا لأنّ هذه الطرقة كشفت عن وجود شخص يدعوك. و إن شئت قلت: إنّها دلّت على وجوده.

إذاً طرقة الباب «دالّ» و وجود الشخص الداعي «مدلول» و هذه الصفة الّتي حصلت للطرقة «دلالة».

و هكذا كلّ شيء إذا علمت بوجوده فينتقل ذهنُك منه إلى وجود شيءٍ آخر نُسمّيه «دالّاً» و الشيء الآخر «مدلولاً» و هذه الصفة الّتي حصلت له «دلالة».

فيتّضح من ذلك: أنّ الدلالة هي كون الشيء بحالة إذا علمت بوجوده انتقل ذهنُك إلى وجود شيءٍ آخر.

أقسام الدلالة[2]:

لا شكّ أنّ انتقال الذهن من شيءٍ إلى شيءٍ لا يكون بلا سبب، و ليس السبب إلّا رسوخ العلاقة بين الشيئين في الذهن. و هذه العلاقة الذهنيّة أيضاً لها سبب، و سببها العلم بالملازمة بين الشيئين خارجَ الذهن.

---

(١) راجع شرح المطالع: ص ٢٧، و القواعد الجليّة: ص ١٩٦، و الجوهر النضيد: ص ٤.

(٢) راجع شرح الشمسيّة: ص ٢٨، و شرح المنظومة: ص ١٣، و شرح المطالع: ص ٢٦.

و لاختلاف هذه الملازمة من كونها ذاتيّةً أو طبعيّةً أو بوضع واضعٍ و جعل جاعلٍ قسّموا الدلالة إلى أقسام ثلاثة: عقليّة و طبعيّة[١] و وضعيّة.

١ ـ **الدلالة العقليّة**: و هي فيما إذا كان بين الدالّ و المدلول ملازمة ذاتيّة[٢] في وجودهما الخارجيّ، كالأثر و المؤثّر. فإذا علم الإنسان مثلاً أنّ ضوء الصباح أثرٌ لطلوع قرص الشمس و رأى الضوءَ على الجدار ينتقل ذهنُه إلى طلوع الشمس قطعاً، فيكون ضوءُ الصبح دالّاً على الشمس دلالةً عقليّة. و مثلُه إذا سمعنا صوت متكلّم من وراء جدار فعلمنا بوجود متكلّم مّا.

٢ ـ **الدلالة الطبعيّة**: و هي فيما إذا كانت الملازمة بين الشيئين ملازمة طبعيّة، أعني: الّتي يقتضيها طبعُ الإنسان[٣]. و قد يتخلّف و يختلف باختلاف طباع الناس، لا كالأثر بالنسبة إلى المؤثّر الّذي لا يتخلّف و لا يختلف.

و أمثلة ذلك كثيرة، فمنها: اقتضاء طبع بعض الناس أن يقول: «آخ» عند الحسّ بالألم، و «آه» عند التوجّع، و «أُف» عند التأسّف و التضجّر. و منها: اقتضاء طبع البعض أن يفرقع أصابعه أو يتمطّى عند الضجر و السأم، أو يعبث بما يحمل من أشياء أو بلحيته أو بأنفه أو يضع إصبعه بين أعلى أُذُنه و حاجبه عند التفكير، أو يتثاءب عند النُعاس...

فإذا علم الإنسان بهذه الملازمات فإنّه ينتقل ذهنُه من أحد المتلازمين إلى الآخر، فعندما يسمع بكلمة «آخ» ينتقل ذهنُه إلى أنّ متكلّمها يحسّ بالألم، و إذا رأى شخصاً يعبث بمِسْبَحتِه يعلم بأنّه في حالة تفكير... و هكذا.

٣ ـ **الدلالة الوضعيّة**: و هي فيما إذا كانت الملازمة بين الشيئين تنشأ من

(١) في الأصل «وطبيعيّة» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) و لا تتحقّق إلّا بين العلّة و المعلول أو بين معلولي علّةٍ واحدة.

(٣) فيحدث الدالّ عند عروض المدلول من دون قصدٍ و إرادة، كما في كلّ فاعلٍ بالطبع.

التواضع و الاصطلاح على أنّ وجود أحدهما يكون دليلاً على وجود الثاني، كالخطوط الّتي اصطُلح على أن تكون دليلاً على الألفاظ، و كإشارات الأخرس و إشارات البرق و اللاسلكيّ و الرموز الحسابيّة و الهندسيّة و رموز سائر العلوم الأُخرى، و الألفاظ الّتي جُعلت دليلاً على مقاصد النفس.

فإذا علم الإنسان بهذه الملازمة و علم بوجود الدالّ ينتقل ذهنُه إلى الشيء المدلول.

أقسام الدلالة الوضعيّة:

و هذه الدلالة الوضعيّة تنقسم إلى قسمين: *

أ ـ الدلالة اللفظيّة: إذا كان الدالّ الموضوع لفظاً.

ب ـ الدلالة غير اللفظيّة: إذا كان الدالّ الموضوع غير لفظ، كالإشارات و الخطوط و النقوش، و ما يتّصل بها من رموز العلوم و اللوحات المنصوبة في الطرق لتقدير المسافات أو لتعيين اتّجاه الطريق إلى محلٍّ أو بلدة... و نحو ذلك.

الدلالة اللفظيّة

تعريفها:

من البيان السابق نعرف أنّ السبب في دلالة اللفظ على المعنى هو العُلقة الراسخة في الذهن بين اللفظ و المعنى. و تنشأ هذه العُلقة ـ كما عرفت ـ من الملازمة الوضعيّة بينهما عند من يعلم بالملازمة. و عليه يمكننا تعريف الدلالة

(*) إنّما قسّمنا الوضعيّة فقط إلى هذين القسمين لأنّ العقليّة و الطبعيّة ـ و إن كان الدالّ فيهما قد يكون لفظاً ـ لا ثمرة في تقسيمهما إلى القسمين، لعدم اختصاص كلّ قسم بشيء دون الآخر. و ليس كذلك الوضعيّة، لانقسام اللفظيّة منها إلى أقسامها الثلاثة الآتية، دون غير اللفظيّة. بل كلّ هذا التقسيم للدلالة إنّما هو مقدّمة لفهم الدلالة الوضعيّة اللفظيّة و أقسامها.

اللفظيّة بأنّها هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلّم العلم بالمعنى المقصود به.

أقسامها:

المطابقيّة، التضمّنيّة، الالتزاميّة.

يدلّ اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه[١] متباينة:

(الوجه الأوّل) المطابقة، بأن يدلّ اللفظ على تمام معناه الموضوع له و يطابقه، كدلالة لفظ «الكتاب» على تمام معناه، فيدخل فيه جميع أوراقه و ما فيه من نقوش و غلاف. و كدلالة لفظ «الإنسان» على تمام معناه، و هو «الحيوان الناطق». و تُسمّى الدلالة حينئذٍ «المطابقيّة» أو «التطابقيّة» لتطابق اللفظ و المعنى. و هي الدلالة الأصليّة في الألفاظ الّتي لأجلها مباشرةً وُضعت لمعانيها.

(الوجه الثاني) التضمّن، بأن يدلّ اللفظ على جزء معناه الموضوع له الداخل ذلك الجزء في ضمنه، كدلالة لفظ «الكتاب» على الورق وحده أو الغلاف. و كدلالة لفظ «الإنسان» على الحيوان وحده أو الناطق وحده[٢]. فلو بِعتَ الكتاب يفهم المشتري دخول الغلاف فيه، و لو أردت بعد ذلك أن تستثني الغلاف لاحتجّ عليك بدلالة لفظ «الكتاب» على دخول الغلاف. و تُسمّى هذه الدلالة «التضمّنيّة». و هي فرع عن الدلالة المطابقيّة، لأنّ الدلالة على الجزء بعدَ الدلالة على الكلّ.

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ٢٨، و شرح المطالع: ص ٢٦، و القواعد الجليّة: ص ١٩٥، واللمعات (اللمعة الثانية)، و أساس الاقتباس: ص ٧، و الإشارات و شرحها: ص ٢٨.

(٢) لا يخفى عليك أنّ الدلالة التضمّنيّة ليست بمعنى إطلاق الإنسان و إرادة الحيوان وحده مثلاً أو الناطق وحده، فإنّ الإرادة شيء و الدلالة شيء آخر، و بينهما بَونٌ بعيد ! كما في شرح المطالع. بل الدلالة التضمّنيّة هي دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له سواء كان مراد المتكلّم ذلك الجزء وحده أو كان مراده معناه المطابقيّ المشتمل على هذا الجزء، فيكون إرادة الجزء في ضمن إرادة الكلّ. و هكذا في الدلالة الالتزاميّة .

(الوجه الثالث) الالتزام، بأن يدلّ اللفظ على معنىً خارج عن معناه الموضوع له لازمٍ له يستتبعه استتباعَ الرفيق اللازم الخارج عن ذاته، كدلالة لفظ «الدواة» على القلم. فلو طلب منك أحدٌ أن تأتيه بدواة لم ينصّ على القلم فجئته بالدواة وحدها لعاتبك على ذلك محتجّاً بأنّ طلب الدواة كافٍ في الدلالة على طلب القلم. و تُسمّى هذه الدلالة «الالتزاميّة». و هي فرع أيضاً عن الدلالة المطابقيّة[1]، لأنّ الدلالة على ما هو خارج المعنى بعدَ الدلالة على نفس المعنى.

شرط الدلالة الالتزاميّة[2]:

يُشترط في هذه الدلالة أن يكون التلازم بين معنى اللفظ و المعنى الخارج اللازم تلازماً ذهنيّاً، فلا يكفي التلازم في الخارج فقط[3] من دون رسوخه في الذهن، و إلّا لما حصل انتقالُ الذهن.

ويُشترط أيضاً أن يكون التلازم واضحاً بيّناً، بمعنى أنّ الذهن إذا تصوّر معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجة إلى توسّط شيءٍ آخر*.

---

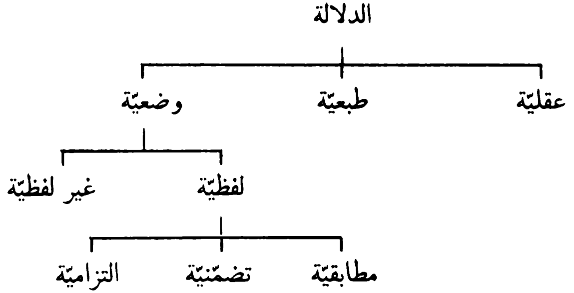
(١) راجع الحاشية: ص ٢٣، و شرح الشمسيّة: ص ٣١، و شرح المنظومة: ص ١٣، و شرح المطالع: ص ٣٣.

(٢) راجع الحاشية: ص ٢٣، و حواشيها في المقام، و شرح الشمسيّة: ص ٣٠، و شرح المطالع: ص ٣٠، و القواعد الجليّة: ص ١٩٦.

(٣) لا يخفى عليك أنّ كلامه ظاهر في اشتراط التلازم في الخارج، و لكنّه بصدد بيان عدم كفايته. و الحقّ أنّه ليس بشرطٍ أصلاً، إذ التلازم الخارجيّ لا يتحقّق إلّا بين العلّة و المعلول أو معلولي علّة ثالثة. و في أكثر موارد تحقّق دلالة الالتزام ليس بين مصداق المعنى المطابقيّ و مصداق المعنى الالتزاميّ عليّة و معلوليّة أو معلوليّة لثالث.

(*) سيأتي في مباحث الكلّيّ أنّ اللازم ينقسم إلى البيّن و غير البيّن، و البيّن إلى بيّنٍ بالمعنى الأخصّ و بيّنٍ بالمعنى الأعمّ. و الشرط في الدلالة الالتزاميّة في الحقيقة هو أن يكون اللازم بيّناً بالمعنى الأخصّ، و معناه ما ذكرناه في المتن.

الخلاصة:



تمرينات

١ ـ بيّن أنواع الدلالة في ما يأتي:

أ ـ دلالة عقرب الساعة على الوقت.

ب ـ دلالة صوت السُعال على ألم الصدر.

ج ـ دلالة قيام الجالسين على احترام القادم.

د ـ دلالة حُمرة الوجه على الخَجِل و صُفرته على الوَجِل.

هـ ـ دلالة حركة رأس المسؤول إلى الأسفل على الرضا و إلى الأعلى على عدم الرضا.

٢ ـ اصنَع جدوَلاً للدلالات الثلاث (العقليّة و أُختيها) و ضَعْ في كلّ قسمٍ ما يدخل فيه من الأمثلة الآتية:

أ ـ دلالة الصعود على السطح على وجود السُلَّم.

ب ـ دلالة فقدان حاجتك على أخذ سارقٍ لها.

ج ـ دلالة الأنين على الشعور بالألم.

د ـ دلالة كثرة الكلام على الطيش و قلّته على الرزانة.
هـ ـ دلالة الخطّ على وجود الكاتب.
و ـ دلالة سرعة النبض على الحُمّى.
ز ـ دلالة صوت المؤذِّن على دخول وقت الصلاة.
ح ـ دلالة التبختر في المشي أو تصعير الخدّ على الكبرياء.
ط ـ دلالة صفير القطار على قُرب حركته أو قُرب وصوله.
ي ـ دلالة غليان الماء على بلوغ الحرارة فيه درجة المائة.

٣ ـ عيِّن أقسامَ الدلالة اللفظيّة من الأمثلة الآتية:
أ ـ دلالة لفظ «الكلمة» على القول المفرد.
ب ـ دلالة لفظ «الكلمة» على القول وحده، أو المفرد وحده.
ج ـ دلالة لفظ «السقف» على الجدار.
د ـ دلالة لفظ «الشجرة» على ثمرتها.
هـ ـ دلالة لفظ «السيّارة» على محرِّكها.
و ـ دلالة لفظ «الدار» على غُرَفها.
ز ـ دلالة لفظ «النخلة» على الطريق إليها عند بيعها.

٤ ـ إذا اشترى شخصٌ من آخر داراً و تنازعا في الطريق إليها، فقال المشتري: الطريق داخل في البيع بدلالة لفظ «الدار» فهذه الدلالة المدّعاة من أيِّ أقسام الدلالة اللفظيّة تكون؟

٥ ـ استأجر رجلٌ عاملاً ليعمل الليلَ كلَّه، و لكن العامل ترك العمل عند الفجر، فخاصمه المستأجر مدّعياً دلالة لفظ «الليل» على الوقت من الفجر إلى طلوع الشمس، فمن أيِّ أقسام الدلالة اللفظيّة ينبغي أن تكون هذه الدلالة المدّعاة؟

٦ ـ لماذا يقولون: لا يدلّ لفظ «الأسد» على «بَخر الفَم» دلالةً التزاميّة، كما يدلّ على الشجاعة، مع أنّ البَخر لازمٌ للأسد كالشجاعة؟

تقسيمات الألفاظ[1]

للّفظ المستعمل بما له من المعنى عدّةُ تقسيماتٍ عامّة لا تختصّ بـلغةٍ دون أُخرى، و هي أهمّ مباحث الألفاظ بعد بحث الدلالة. و نحن ذاكرون هنا أهمّ تلك التقسيمات، و هي ثلاثة، لأنّ اللفظ المنسوب إلى معناه تارةً ينظر إليه في التقسيم بما هو لفظٌ واحد، و أُخرى بما هو متعدّد، و ثالثةً بما هو لفظٌ مطلقاً، سـواء كـان واحداً أو متعدّداً.

ـ ١ ـ

المختصّ، المشترَك، المنقول، المرتجَل، الحقيقة و المجاز

إنّ اللفظ الواحد الدالّ على معناه بإحدى الدلالات الثلاث المتقدّمة إذا نُسب إلى معناه فهو على أقسام خمسة، لأنّ معناه: إمّا أن يكون واحداً أيضاً و يُسـمّى «المختصّ». و إمّا أن يكون متعدّداً، و ما له معنىً متعدّد أربـعة أنـواع: مشـترَك، و منقول، و مرتجَل، و حقيقة و مجاز. فهذه خمسة أقسام:

١ ـ **المختصّ**: و هو اللفظ الّذي ليس له إلّا معنىً واحد فـاختصّ بـه، مـثل

---

(١) راجع الحاشية: ص ٢٧، و شرح الشمسيّة: ص ٣٨، و شرح المنظومة : ص ١٤، و اللمعات: ص ٥، و الجوهر النضيد: ص ٥، و أساس الاقتباس: ص ٨، و تأمّل في الاختلاف الموجود بينها.

«حديد» و «حيوان»[١].

٢ ـ المشترَك: و هو اللفظ الّذي تعدّد معناه و قد وُضِع للجميع كُلّاً على حِدَة، و لكن من دون أن يسبق وضعُه لبعضها على وضعِه للآخر، مثل «عين» الموضوع لحاسّة النظر و ينبوع الماء و الذهب و غيرها. و مثل «الجَون» الموضوع للأسود و الأبيض[٢]. و المشترَك كثير في اللغة العربيّة.

٣ ـ المنقول: و هو اللفظ الّذي تعدّد معناه و قد وُضِع للجميع كالمشترَك، و لكن يفترق عنه بأنّ الوضع لأحدها مسبوق بالوضع للآخر مع ملاحظة المناسبة بين المعنيين في الوضع اللاحق، مثل لفظ «الصلاة» الموضوع أوّلاً للدعاء، ثمّ نُقل في الشرع الإسلاميّ لهذه الأفعال المخصوصة: من قيام و ركوع و سجود و نحوها، لمناسبتها للمعنى الأوّل. و مثل لفظ «الحجّ» الموضوع أوّلاً للقصد مطلقاً، ثمّ نُقل لقصد مكّة المكرّمة بالأفعال المخصوصة و الوقت المعيّن... و هكذا أكثر المنقولات في عُرف الشرع و أرباب العلوم و الفنون، و منها لفظ «السيّارة و الطائرة و الهاتف و المذياع» و نحوها من مصطلحات هذا العصر.

و المنقول يُنسب إلى ناقله، فإن كان العُرف العامّ قيل له: منقولٌ عُرفيّ، كلفظ «السيّارة» و «الطائرة» و إن كان العُرف الخاصّ ـ كعُرف أهل الشرع و المناطقة و النحاة و الفلاسفة و نحوهم ـ قيل له: منقولٌ شرعيّ أو منطقيّ أو نحويّ أو فلسفيّ ... و هكذا.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ لكلٍّ من اللفظين معنىً مجازيّاً حيث يُطلق «الحديد» على الصُلب من بعض الأجسام غير الحديد، و الحيوان يُسلب عن الحيّ الّذي ليس له إلّا رمق، فيقال: إنّه ميّت ليس بحيوان؛ فالأولى التمثيل للمختصّ بلفظة الجلالة و بالأسامي المبدعة الّتي تجعل علماً للأشخاص.

(٢) مثّلَ بمثالين تلميحاً إلى أنّ المشترَك ينقسم إلى ضدّ و غيره.

٤ ـ **المرتجَل**: و هو كالمنقول بلا فرق، إلّا أنّه لم تُلحظ فيه المناسبة بين المعنيين؛ و منه أكثر الأعلام الشخصيّة.

٥ ـ **الحقيقة و المجاز**: و هو اللفظ الّذي تعدّد معناه، و لكنّه موضوع لأحد المعاني فقط و استعمل في غيره لعلاقةٍ و مناسبةٍ بينه و بين المعنى الأوّل الموضوع له، من دون أن يبلغ حدّ الوضع في المعنى الثاني، فيُسمّى «حقيقة» في المعنى الأوّل و «مجازاً» في الثاني، و يقال للمعنى الأوّل: معنىً حقيقيّ، و للثاني مجازيّ.

و المجاز دائماً يحتاج إلى قرينةٍ تصرف اللفظَ عن المعنى الحقيقيّ و تُعيّن المعنى المجازيّ من بين المعاني المجازيّة.

تنبيهان

١ ـ إنّ المشترَك اللفظيّ و المجاز لا يصحّ استعمالهما في الحدود و البراهين إلّا مع نصب القرينة على إرادة المعنى المقصود، و مثلهما المنقول و المرتجَل ما لم يهجر المعنى الأوّل، فإذا هجر كان ذلك وحده قرينة على إرادة الثاني. على أنّه يَحسُن اجتناب المجاز في الأساليب العلميّة(١) حتّى مع القرينة.

٢ ـ المنقول ينقسم إلى «تعيينيّ» و «تعيّنيّ» لأنّ النقل تارةً يكون من ناقلٍ معيّنٍ(٢) باختياره و قصده، كأكثر المنقولات في العلوم و الفنون، و هو «المنقول التعيينيّ» أي أنّ الوضع فيه بتعيينِ مُعيِّن. و أُخرى لا يكون بنقل ناقلٍ مُعيَّن باختياره، و إنّما يَستعمل جماعة من الناس اللفظَ في غير معناه الحقيقيّ لا بقصد الوضع له، ثمّ يَكثر استعمالهم له و يَشتهر بينهم حتّى يتغلّب المعنى المجازيّ على اللفظ في أذهانهم فيكون كالمعنى الحقيقيّ يفهمه السامع منهم بدون القرينة،

---

(١) و أمّا في الأساليب الخطابيّة و الشعريّة و نحوهما فلا يَحسُن اجتناب المجاز، بل كلّما زاد التجوّز في تلك الأساليب زاد حُسنُها.

(٢) أو ناقلين معيّنين باختيارهم و قصدهم.

فيحصل الارتباط الذهنيّ بين نفس[1] اللفظ و المعنى، فينقلب اللفظ حقيقةً في هذا المعنى، و هو «المنقول التعيّنيّ».

الخلاصة:

اللفظ الواحد

- مختصّ
- مشترَك
- منقول
  - تعيينيّ
  - تعيّنيّ
- مرتجَل
- حقيقة و مجاز

تمرينات

١ ـ هذه الألفاظ المستعملة في هذا الباب ـ و هي: لفظ مختصّ، مشترَك، منقول... إلى آخره ـ من أيّ أقسام اللفظ الواحد؟ أي أنّها مختصّة أو مشترَكة أو غير ذلك.

٢ ـ اذكر ثلاثة أمثلة لكلٍّ من أقسام اللفظ الواحد الخمسة.

٣ ـ كيف تميّز بين المشترَك و المنقول؟

٤ ـ هل تعرف لماذا يحتاج المشترَك إلى قرينة؟ و هل يحتاج المنقول إلى القرينة؟

---

(١) لفظة «نفس» إشارة إلى أنّ هذا المعنى كان مرتبطاً باللفظ أيضاً حين كان معنىً مجازيّاً، و لكنّه لم يكن الارتباط آنذاك بين نفس اللفظ و هذا المعنى، لأنّ ارتباط المجاز مباشرةً إنّما هو بالمعنى الحقيقيّ لعلاقة بينه و بينه هي المصحّحة للتجوّز، و ارتباطه باللفظ إنّما يكون بواسطة المعنى الحقيقيّ، فليس له ما دام مجازاً ارتباط باللفظ مباشرة.

ـ ٢ ـ

الترادف و التباين[١]

إذا قِسنا لفظاً إلى لفظٍ أو إلى ألفاظٍ فلا تخرج تلك الألفاظُ المتعدّدة عن أحد قسمين:

١ ـ إمّا أن تكون موضوعةً لمعنىً واحد فهي «المترادفة» إذ كان أحد الألفاظ* رديفاً للآخر على معنىً واحد، مثل: أسد و سبع و ليث، هرّة و قِطّة، إنسان و بشر.

فالترادف: اشتراك الألفاظ المتعدّدة في معنىً واحد.

٢ ـ و إمّا أن يكون كلّ واحدٍ منها موضوعاً لمعنىً مختصّ به فهي «المتباينة» مثل: كتاب، قلم، سماء، أرض، حيوان، جماد، سيف، صارم ...

فالتباين: أن تكون معاني الألفاظ متكثّرة بتكثّر الألفاظ.

و المراد من التباين هنا غير التباين الّذي سيأتي في النسب[٢]، فإنّ التباين هنا بين الألفاظ باعتبار تعدّد معناها و إن كانت المعاني تلتقي في بعض أفرادها أو

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ٤١، و الجوهر النضيد: ص ٦، وأُصول الفقه: ج ١ ص ٢٨.

(*) هذا الجمع يشمل اللفظين فصاعداً على نحو الجمع المنطقيّ. و الجمع باصطلاح علماء المنطق معناه أكثر من واحد. و في اللغة العربيّة ـ كما هو معلوم ـ معناه أكثر من اثنين. فتنبّه إلى هذا الاستعمال.

(٢) فإنّ هذا وصفٌ للألفاظ، و ذاك وصفٌ للمفاهيم، و هو هنا بمعنى تعدّد معاني الألفاظ و تكثّرها بتكثّرها، و هناك بمعنى عدم اشتراك المعاني في شيءٍ من المصاديق.

جميعها، فإنّ السيف يباين الصارم، لأنّ المراد من الصارم خصوص القاطع من السيوف، فهما متباينان معنىً و إن كانا يلتقيان في الأفراد، إذ أنّ [كلّ][1] صارم سيف؛ و كذا الإنسان و الناطق متباينان معنىً، لأنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر و إن كانا يلتقيان في جميع أفرادهما، لأنّ كلّ ناطقٍ إنسان و كلّ إنسانٍ ناطق.

قسمة الألفاظ المتباينة[2]

المثلان، المتخالفان، المتقابلان

تقدّم أنّ الألفاظ المتباينة هي ما تكثّرت معانيها بتكثّرها، أي أنّ معانيها متغايرة. و لمّا كان التغاير بين المعاني يقع على أقسام فإنّ الألفاظ بحسب معانيها أيضاً تُنسب لها تلك الأقسام. و التغاير على ثلاثة أنواع: التماثل، و التخالف، و التقابل؛ لأنّ المتغايرَين إمّا أن يراعى فيهما اشتراكهما في حقيقة واحدة فهما «المثلان»[3]، و إمّا أن لا يراعى ذلك سواء كانا مشتركين بالفعل في حقيقة واحدة

---

(١) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

(٢) راجع شرح المنظومة: ص ٩، و نهاية الحكمة: ص ١٤٥، و تعليقة الأُستاذ المصباح حفظه الله في المقام، و بداية الحكمة: ص ١٠٣.

(٣) لا يخفى عليك أنّ هذا مخالف لما اصطلحوا عليه في تعريف المثلَين. فإنّ المثلَين هما المتشاركان في الماهيّة النوعيّة على حدّ تعبير بعضهم، أو هما المتشاركان في تمام الماهيّة على حدّ تعبير طائفة. و المؤدّى واحد. فراجع الأسفار: ج ٢ ص ٨٥ س ١، و شرح المنظومة: قسم الفلسفة ص ٣٨٩ س ١٢ من طبع ناب، و تعليقته على ص ١١١ من طبع المصطفويّ، ونهاية الحكمة ص ١٣ و ص ١٤١ س ٩ طبع جماعة المدرّسين بقمّ، و مثله في كشّاف اصطلاحات الفنون للتهانويّ. و يشهد لذلك:

(أوّلاً) قولهم: «اجتماع المثلَين محال» حيث إنّ المثلَين لمّا كانا فردين من ماهيّة نوعيّة واحدة فكونهما مثلين اثنين يقتضي تعدّد وجودهما فيمتنع اجتماعها في وجودٍ واحد. و أمّا إذا فسّرا بالمشتركين في حقيقة واحدة بما هما مشتركان فلا يكون اجتماع المثلين بمحال، فإنّ اللون و الطعم على هذا من جهة كون كلّ منهما كيفاً محسوساً هما مثلان مع أنّهما ←

أو لم يكونا[١]. و على هذا التقدير الثاني ـ أي تقدير عدم المراعاة ـ فإن كانا من المعاني الّتي لا يمكن اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ في زمانٍ واحد بأن كان بينهما تنافر و تعاند فهما «المتقابلان» و إلّا فهما «المتخالفان».

و هذا يحتاج إلى شيءٍ من التوضيح، فنقول:

١ ـ **المثلان**: هما المشتركان في حقيقةٍ واحدةٍ بما هما مشتركان، أي لوحظ و اعتبر اشتراكهما فيها، كمحمّد و جعفر اسمين لشخصين مشتركين في الإنسانيّة بما هما مشتركان فيها، و كالإنسان و الفرس باعتبار اشتراكهما في الحيوانيّة؛ و إلّا فمحمّد و جعفر من حيث خصوصيّة ذاتيهما مع قطع النظر عمّا اشتركا فيه هما متخالفان، كما سيأتي. و كذا الإنسان و الفرس هما متخالفان بما هما إنسان و فرس.

و الاشتراك و التماثل إن كان في حقيقةٍ نوعيّةٍ ـ بأن يكونا فردين من نوعٍ واحد كمحمّد و جعفر ـ يخصّ باسم «المثلَين» أو «المتماثلَين»[٢] و لا اسم آخر لهما. و إن كان في الجنس كالإنسان و الفرس سُمّيا أيضاً «متجانسَين». و إن كان في الكمّ ـ أي في المقدار[٣] ـ سُمّيا أيضاً «متساويَين». و إن كان في الكيف ـ أي

← يجتمعان في تفّاحة مثلاً.

(و ثانياً) أنّ قولهم: «حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد» إنّما يتمّ إذا أُريد بالأمثال أفراد ماهيّة نوعيّة واحدة. و أمّا لو أُريد ما ذكره المصنّف من المعنى فلا تتمّ القاعدة، حيث إنّه على ذلك يصير الإنسان و الحمار مثلين في كون كلّ منهما حيواناً مع أنّ الحمار لا يجوز منه التفكّر بخلاف الإنسان.

و لعلّ منشأ الخلط اشتراك لفظ المثل بين المعنى اللغويّ و المعنى المصطلح.

(١) كالوجود و العدم.

(٢) و ينبغي أن يسمّى التماثل هنا بالتماثل بالمعنى الأخصّ، و ما هو مقابل للتخالف التماثل بالمعنى الأعمّ.

(٣) أُريدَ بالمقدار هنا معناه اللغويّ، أي مبلغ الشيء أو ما يعرف به قدر الشيء من معدودٍ أو مكيل أو موزون، كما في أقرب الموارد؛ فيعمّ الكمّ المتّصل و المنفصل كليهما. و أمّا المقدار المصطلح فهو خصوص الكمّ المتّصل القارّ.

في كيفيّتهما و هيئتهما ـ سُمّيا أيضاً «متشابهَين». و الاسم العامّ للجميع هو «التماثل».

و المثلان أبداً لا يجتمعان[١] ببديهة العقل.

٢ ـ المتخالفان: و هما المتغايران من حيث هما متغايران، و لا مانع من اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ إذا كانا من الصفات، مثل الإنسان و الفرس بما هما إنسان و فرس، لا بما هما مشتركان في الحيوانيّة كما تقدّم؛ و كذلك: الماء و الهواء، النار و التراب، الشمس و القمر، السماء و الأرض. و مثل: السواد و الحلاوة، الطول و الرقّة، الشجاعة و الكرم، البياض و الحرارة.

و التخالف قد يكون في الشخص[٢] مثل محمّد و جعفر و إن كانا مشتركَين نوعاً في الإنسانيّة و لكن لم يُلحظ هذا الاشتراك. و قد يكون في النوع مثل الإنسان و الفرس و إن كانا مشتركَين في الجنس و هو الحيوان و لكن لم يُلحظ الاشتراك. و قد يكون في الجنس و إن كانا مشتركَين في وصفهما العارض عليهما مثل القطن و الثلج[٣] المشتركَين في وصف «الأبيض» إلّا أنّه لم يُلحظ ذلك.

و منه يظهر: أنّ مثل محمّد و جعفر يصدق عليهما أنّهما «متخالفان» بالنظر إلى

---

(١) يبدو أنّ المثلَين إنّما لا يجتمعان إذا كانا من الذوات، و الوجه فيه: أنّ اجتماعهما ينفي الاثنينيّة و هو خلف في كونهما مثلَين. و أمّا إذا كانا من الصفات كالطعم و اللون بما هما مشتركان في كونهما كيفاً محسوساً فلا مانع من اجتماعهما، اللّهمّ إلّا أن يختصّ التماثل بالذوات.

(٢) لا يخفى عليك أنّ هذا التقسيم إنّما ينفع في المتخالفَين اللذين تكون لهما جهة مشتركة و إن لم تُلحظ، و أمّا اللذان ليست لهما جهة مشتركة فتخالفهما في كلٍّ من الشخص و النوع و الجنس يلازم تخالفهما في الآخرين كالعمى و الحجر.

(٣) لا يخفى عليك أنّ القطن و الثلج يشتركان في الجنس العالي و الجنس المتوسّط لهما، فإنّهما جوهران جسمان، على المشهور من كون الجوهر جنساً عالياً. و الصواب هو التمثيل بالجسم و المربّع ممّا يدخل تحت جنسين عاليين المشتركَين في كونهما ماهيّة، و الحرارة و الأُبوّة المشتركَين في كونهما عرضاً.

اختلافهما في شخصيهما، و يصدق عليهما «مثلان» بالنظر إلى اشتراكهما و تماثلهما في النوع و هو الإنسان. و كذا يقال عن الإنسان و الفرس: هما «متخالفان» من جهة تغايرهما في الإنسانيّة و الفرسيّة، و «مثلان» باعتبار اشتراكهما في الحيوانيّة؛ و هكذا في مثل: القطن و الثلج، الحيوان و النبات، الشجر و الحجر.

و يظهر أيضاً: أنّ التخالف لا يختصّ بالشيئين اللذين يمكن أن يجتمعا، فإنّ الأمثلة المذكورة قريباً لا يمكن فيها الاجتماع مع أنّها ليست من المتقابلات ـ كما سيأتي ـ و لا من المتماثلات حسب الاصطلاح.

ثمّ إنّ التخالف قد يُطلق على ما يقابل «التماثل» فيشمل «التقابل» أيضاً، فيقال للمتقابلَين على هذا الاصطلاح: إنّهما متخالفان.

٣ ـ المتقابلان:(١) هما المعنيان المتنافران اللذان لا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ في زمانٍ واحد، كالإنسان و اللاإنسان، و الأعمى و البصير(٢)، و الأُبوّة و البُنوّة، و السواد و البياض.

فبقيد «وحدة المحلّ» دخل مثلُ التقابل بين السواد و البياض ممّا يمكن اجتماعهما في الوجود كبياض القرطاس و سواد الحبر. و بقيد «وحدة الجهة» دخل مثل التقابل بين الأُبوّة و البُنوّة ممّا يمكن اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ من جهتين، إذ قد يكون شخصٌ أباً لشخصٍ و ابناً لشخصٍ آخر. و بقيد «وحدة

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٥، و نهاية الحكمة و التعليقة في عين المقام السابق.

(٢) لا يخفى عليك أنّ المتقابل بتقابل الملَكة و عدمها هو العَمى و البصر، لا الأعمى و البصير، و ذلك لأنّ العَمى أمرٌ عدميّ و أمّا الأعمى فهو أمرٌ وجوديّ. اللّهمّ إلّا أن يقال ببساطة المشتقّ، و أنّ معناه هو نفس مفهوم المبدأ، و أنّ الاختلاف إنّما هو في كونه لا بشرط و كون المبدأ بشرط لا.

الزمن»[١] دخل مثل التقابل بين الحرارة و البرودة ممّا يمكن اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ في زمانين، إذ قد يكون جسمٌ بارداً في زمانٍ و نفسُه حارّاً في زمانٍ آخر.

أقسام التقابل[٢]

للتقابل أربعة أقسام:

١ ـ **تقابل النقيضين:**[٣] ـ أو السلب و الإيجاب ـ مثل: إنسان و لا إنسان، سواد و لا سواد، منير و غير منير.

و النقيضان أمران: وجوديٌّ و عدميٌّ ـ أي عدمٌ لذلك الوجوديّ ـ و هما لا يجتمعان و لا يرتفعان ببديهة العقل، و لا واسطة بينهما.

٢ ـ **تقابل الملَكة و عدمها:**[٤] كالبصر و العَمى، والزواج و العُزوبة. فالبصرُ ملَكةٌ و العَمى عدمُها، و الزواجُ ملَكةٌ و العُزوبةُ عدمُها.

و لا يصحّ أن يحلّ «العَمى» إلّا في موضعٍ يصحّ فيه «البصر»[٥] لأنّ العَمى ليس هو عدم البصر مطلقاً، بل عدم البصر الخاصّ، و هو عدمه فيمن شأنُه أن يكون بصيراً. و كذا العُزوبة لا تقال إلّا في موضع يصحّ فيه الزواج، لا عدم الزواج مطلقاً.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ «وحدة المحلّ» و «وحدة الزمان» قيدٌ لامتناع اجتماع المتقابلَين بجميع أقسامهما. و قيد «وحدة الجهة» مخصوص بالمتضايفَين حيث إنّهما يمكن أن يجتمعا من جهتين، فلا تغفل.

(٢) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٥، و نهاية الحكمة: ص ١٤٦، و بداية الحكمة: ص ١٠٣، و كشف المراد: ص ١٠٧.

(٣) راجع نهاية الحكمة: ص ١٤٦، و بداية الحكمة: ص ١٠٦، و كشف المراد: ص ١٠٧.

(٤) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٦، و أساس الاقتباس: ص ٥٤، و نهاية الحكمة: ص ١٤٩، وبداية الحكمة: ص ١٠٦، و كشف المراد: ص ١٠٧.

(٥) و من هنا يُعلم: أنّ العدم و الملَكة كالضدّين لا بدّ أن يكونا صفتين، بل غير التناقض من أقسام التقابل لا يتحقّق في الذوات.

فهما ليسا كالنقيضين لا يرتفعان و لا يجتمعان، بل هما يرتفعان و إن كان يمتنع اجتماعُهما. فالحجر لا يقال فيه: أعمى و لا بصير و لا أعزب و لا متزوّج، لأنّ الحجر ليس من شأنه أن يكون بصيراً و لا من شأنه أن يكون متزوّجاً.

إذاً الملَكة و عدمها أمران: وجوديٌّ و عدميٌّ لا يجتمعان، و يجوز أن يرتفعا في موضعٍ لا تصحّ فيه الملَكة.

٣ ـ تقابل الضدّين:[١] كالحرارة و البرودة، و السواد و البياض، و الفضيلة و الرذيلة، و التهوّر و الجُبن، و الخفّة و الثِقل.

و **الضدّان:** هما الوجوديّان المتعاقبان على موضوعٍ واحد، و لا يتصوّر اجتماعهما فيه، و لا يتوقّف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر.

و من[٢] كلمة «المتعاقبان على موضوعٍ واحد» يُفهم أنّ الضدّين لا بدّ أن يكونا صفتين، فالذاتان مثل إنسان و فرس لا يُسمّيان بالضدّين، و كذا الحيوان و الحجر و نحوهما. بل مثل هذه تدخل في المعاني المتخالفة، كما تقدّم.

و بكلمة «لا يتوقّف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر» يخرج المتضايفان، لأنّهما أمران وجوديّان أيضاً، و لا يتصوّر اجتماعهما فيه من جهةٍ واحدة، و لكن تعقّل أحدهما يتوقّف على تعقّل الآخر؛ و سيأتي.

٤ ـ تقابل المتضايفين:[٣] مثل: الأب و الابن[٤]، الفوق و التحت، المتقدّم و المتأخّر، العلّة و المعلول، الخالق[٥] و المخلوق.

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٦، و أساس الاقتباس: ص ٥٥، و نهاية الحكمة: ص ١٥١، و بداية الحكمة: ص ١٠٤.

(٢) في الأصل «وفي» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) راجع الجوهر النضيد: ص ١٣، و نهاية الحكمة: ص ١٥٠، و بداية الحكمة: ص ١٠٤، و كشف المراد: ص ١٠٧، و تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده في المقام.

(٤) أي الوالد ـ بالمعنى الجنسيّ ـ و الولد.

(٥) الخلق هو الإيجاد عن مادّة، و العلّيّة أعمّ منه.

و أنت إذا لاحظت هذه الأمثلة تجد:

أوّلاً: أنّك إذا تعقّلتَ أحد المتقابلَين منها لا بدّ أن تتعقّل معه مقابلة الآخر، فإذا تعقّلتَ أنّ هذا أبٌ أو علّةٌ لا بدّ أن تتعقّل معه أنّ له ابناً أو معلولاً.

ثانياً: أنّ شيئاً واحداً لا يصحّ أن يكون موضوعاً للمتضايفين من جهةٍ واحدة، فلا يصحّ أن يكون شخصٌ أباً و ابناً لشخصٍ واحدٍ. نعم، يكون أباً لشخصٍ و ابناً لشخصٍ آخر. و كذا لا يصحّ أن يكون الشيء فوقاً [الشيء][1] و تحتاً لنفس ذلك الشيء في وقتٍ واحد، و إنّما يكون فوقاً لشيءٍ هو تحتٌ له و تحتاً لشيءٍ آخر هو فوقُه... و هكذا.

ثالثاً: أنّ المتقابلَين في بعض هذه الأمثلة المذكورة أوّلاً يجوز أن يرتفعا، فإنّ واجب الوجود لا فوق و لا تحت، و الحجر لا أب و لا ابن. و إذا اتّفق في بعض الأمثلة أنّ المتضايفَين لا يرتفعان ـ كالعلّة و المعلول ـ فليس ذلك لأنّهما متضايفان، بل لأمرٍ يخصّهما[2]، لأنّ كلّ شيءٍ موجود لا يخلو إمّا أن يكون علّة أو يكون معلولاً.

و على هذا البيان يصحّ تعريف المتضايفَين بأنّهما: الوجوديّان اللذان يتعقّلان معاً و لا يجتمعان في موضوعٍ واحد من جهةٍ واحدةٍ و يجوز أن يرتفعا[3].

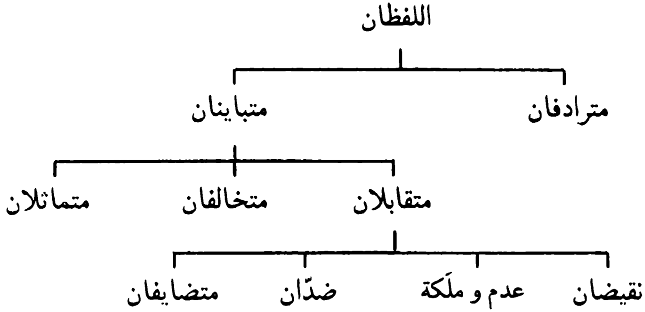
---

(١) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

(٢) و إلّا لكان كلّ متضايفَين كذلك.

(٣) لا يخفى أنّه بعد ما كان ما سوى هذا الأمر من القيود و الأحكام معرّفاً للمتضايفَين جامعاً مانعاً لا وجه لذكر هذا القيد ـ أي جواز الارتفاع ـ بل هو مضرّ بالتعريف لإخراجه بعض الأمثلة. و أمّا ما تصدّى له ﷺ في حلّ الإعضال فالإنصاف أنّه لا يخلو عن تكلّف.

الخلاصة:



تمرينات

١ ـ بيِّن المترادفة و المتباينة من هذه الأمثلة بعد التدقيق في كتب اللغة:

كتاب و سِفر	مقول و لسان	خطيب و مصقع
فرس و صاهل	ليل و مساء	عين و ناظر
شاعر و ناظم	مصغٍ و سامع	جلوس و قعود
متكلّم و لسن	كفّ و يَد	قدَّ و قطع

٢ ـ اذكر ثلاثة أمثلة لكلّ من المتخالفة و المتماثلة.

٣ ـ بيِّن أنواع التقابل في الأمثلة الآتية:

الخير و الشرّ، النور و الظُلمة، الحركة و السكون، الظلم و العدل، الملتحي و الأمرد، المنتعل و الحافي، الصباح و المساء، الدالّ و المدلول، التصوّر و التصديق، العلم و الجهل، القيام و القعود، العالم و المعلوم.

[۳][1]

المفرد و المركَّب[2]

ينقسم اللفظُ مطلقاً ـ غير معتبر فيه أن يكون واحداً أو متعدّداً ـ إلى قسمين:

أ ـ المفرد: و يقصد المنطقيّون به:

(أوّلاً) اللفظ الّذي لا جزء له، مثل «الباء» من قولك: كتبتُ بالقلم، و «قِ» فعل أمرٍ من وَقى يَقي.

(ثانياً) اللفظ الّذي له جزء إلّا أنّ جزءَ اللفظ لا يدلّ على جزءِ المعنى حين هو جزءٌ له[3] مثل: محمّد، عليّ، قَرَأ، عبدالله، عبدالحسين. و هذان الأخيران إذا كانا اسمين لشخصين فأنت لا تقصد بجزء اللفظ «عبد» و «الله» و «الحسين» معنىً أصلاً

---

(۱) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

(۲) راجع الحاشية: ص ۲٤، و شرح الشمسيّة: ص ۳۳، و شرح المنظومة: ص ۱٤، و شرح المطالع: ص ۳۷، و اللمعات (منطق نوين: ص ٥) و الجوهر النضيد: ص ۷، و الإشارات و شرحها: ص ۳۱، و النجاة: ص ٥، و التحصيل: ص ۸ . و تأمّل في الاختلافات الموجودة بين المراجع من حيث دخل الإرادة فيهما و عدمه.

(۳) أي حين يكون جزء اللفظ جزءاً له، و إن كان حين لا يكون جزءاً و يستعمل مستقلّاً دالّاً على معنىً أو على جزء المعنى (شرح الإشارات: ص ۳۲ و ۳۳) مثل «ان» من «إنسان» حيث يدلّ على معنى الشرط حين يستعمل مستقلّاً، و مثل «يد» من «يدالله» علَماً حيث يدلّ على جزء المسمّى.

حينما تجعلُ مجموعَ الجزءين دالّاً على ذات الشخص؛ و ما مَثَلُ هذا الجـزء إلّا كحرف «م» من محمّد و حرف «ق» من قرأ.

نعم، في موضعٍ آخر قد تقول: «عبدالله» و تعني: بـ«عبد» معناه المضاف إلى الله تعالى كما تقول: «محمّد عبدُ الله و رسولُه» و حينئذٍ يكون نعتاً لا اسماً و مركّباً لا مفرداً. أمّا لو قلت: «محمّد بن عبدالله» فعبدالله مفرد هو اسم أبِ محمّد.

أمّا النحويّون: فعندهم مثل «عبدالله» إذا كان اسماً لشخصٍ مركّب لا مـفرد، لأنّ الجهة المعتبرة لهم في هذه التسمية تختلف عن الجهة المعتبرة عند المناطقة، إذ النحويّ ينظر إلى الإعراب و البناء، فما كان له إعرابٌ أو بناءٌ واحد فهو مفرد، و إلّا فمركّب، كعبدالله عَلماً، فإنّ «عبد» له إعراب، و «الله» له إعراب. أمّا المنطقيّ فإنّما ينظر إلى المعنى فقط.

إذاً المفرد عند المنطقيّ هو: اللفظ الّذي ليس له جزءٌ يدلّ* على جزءٍ معناه حين هو جزءٌ.

ب ـ **المركَّب**: و يُسمّى «القول» و هو اللفظ الّذي له جزءٌ يدلّ على جزءٍ معناه حين هو جزءٌ، مثل «الخمر مضرّ» فالجزءان: «الخمر» و «مضرّ» يدلّ كلّ منهما على جزءِ معنى المركَّب. و منه «الغيبة جُهد العاجز»[1] فـالمجموع مـركَّبٌ و «جُـهد العاجز» مركَّبٌ أيضاً. و منه «شرّ الإخوان مَن تُكـلِّف له»[2] فـالمجموع مـركَّبٌ و «شرّ الإخوان» مركَّبٌ أيضاً و «مَن تُكُلِّف له» مركَّبٌ أيضاً.

(*) ليتنبّه الأساتذة أنّا لم نأخذ في الدلالة قيد القصد كما صنع بعضُهم، لأنّا نعتقد أنّ الدلالة لا تحصل بغير القصد، و تعريفنا للدلالة فيما مضى كفيلٌ بالبرهان على ذلك، فمثل «الحيوان الناطق» لو جُعل عَلماً لأحد أفراد الإنسان لا يدلّ جزؤه عـلى جـزء مـعناه، و هـو مـثل «عبدالله» لا فرق بينهما.

(1) نهج البلاغة، الحِكم: ٤٦١.

(2) نهج البلاغة، الحِكم: ٤٧٩.

أقسام المركَّب

المركَّب: تامّ و ناقص. التامّ: خبر و إنشاء.

أ ـ التامّ و الناقص:[١]

١ ـ بعض المركَّبات للمتكلّم أن يكتفي به في إفادة السامع، و السامع لا ينتظر منه إضافة لفظ آخر لإتمام فائدته، مثل: «الصبرُ شجاعة»[٢] «قيمةُ كلّ امرئٍ ما يُحسنه»[٣] «إذا علمت فاعمل» فهذا هو «المركَّب التامّ» و يعرَّف بأنّه: ما يصحّ للمتكلّم السكوت عليه.

٢ ـ أمّا إذا قال: «قيمة كلّ امرئٍ...» و سكت، أو قال: «إذا علمت...» بغير جواب للشرط فإنّ السامع يبقى منتظراً و يجده ناقصاً حتّى يتمّ كلامه؛ فمثل هذا يُسمّى «المركَّب الناقص» و يعرَّف بأنّه: ما لا يصحّ السكوت عليه.

ب ـ الخبر و الإنشاء:

كلّ مركَّبٍ تامٍّ له نسبة قائمة بين أجزائه، تُسمّى «النسبة التامّة» أيضاً؛ وهذه النسبة:

١ ـ قد تكون لها حقيقة ثابتة في ذاتها مع غضّ النظر عن اللفظ، و إنّما يكون لفظ المركَّب حاكياً [لها] و كاشفاً عنها، مثل ما إذا وقع حادث أو يقع فيما يأتي فأخبرت عنه، كمَطَر السماء، فقلت: مَطَرت السماءُ، أو تمطر غداً؛ فهذا يُسمّى «الخبر» و يُسمّى أيضاً «القضيّة» و «القول»[٤].

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ٤٢، و شرح المطالع: ص ٤٦، و اللمعات: ص ٥، و الجوهر النضيد: ص ٧، و الإشارات: ص ٣١، و شرحها: ص ٣٦.

(٢) نهج البلاغة، الحِكم: ٤.

(٣) نهج البلاغة، الحِكم: ٨١.

(٤) القول الجازم، كما في (البصائر: ص ٤٩).

و لا يجب في الخبر أن يكون مطابقاً للنسبة الواقعة، فقد يطابقها فيكون صادقاً، و قد لا يطابقها فيكون كاذباً.

إذاً الخبر: هو المركّب التامّ الّذي يصحّ أن نصِفَهُ بالصدق أو الكذب*. و الخبر: هو الّذي يهمّ المنطقيّ أن يبحث عنه، و هو متعلّق التصديق.

٢ ـ و قد لا تكون للنسبة التامّة حقيقة ثابتة بغضّ النظر عن اللفظ، و إنّما اللفظ هو الّذي يحقّق النسبة و يوجدها بقصد المتكلّم. و بعبارة أصرح: أنّ المتكلّم يوجد المعنى بلفظ المركّب، فليس وراء الكلام نسبة لها حقيقة ثابتة يطابقها الكلام تارةً و لا يطابقها أُخرى؛ و يسمّى هذا المركّب «الإنشاء». و من أمثلته:

١ ـ الأمر، نحو: احفظ الدرس.

٢ ـ النهي، نحو: لا تجالس دعاة السوء.

٣ ـ الاستفهام، نحو: هل المرّيخ مسكون؟

٤ ـ النداء، نحو: يا محمّد!

٥ ـ التمنّي، نحو: ﴿لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾[1].

٦ ـ التعجّب، نحو: ما أعظم خطر الإنسان!

٧ ـ العقد، كإنشاء عقد البيع و الإجارة و النكاح و نحوها، نحو: «بعت» و «آجرت» و «أنكحت ...».

٨ ـ الإيقاع، كصيغة الطلاق و العتق و الوقف و نحوها، نحو: فلانة طالق، و عبدي حرّ ... .

(*) ستأتي إضافة كلمة «لذاته» في تعريف الخبر و الإنشاء في بحث القضايا. [راجع أوّل الفصل الأوّل من الباب الرابع]

(١) الشعراء: ١٠٢.

وهذه المركَّبات كلُّها ليست لمعانيها حقائق ثابتة في أنفسها بغضّ النظر عن اللفظ تحكيها[١] فتطابقها أو لا تطابقها، و إنّما معانيها تُنشأ و توجد باللفظ، فلا يصحّ وصفُها بالصدق و الكذب.

فالإنشاء: هو المركَّب التامّ الّذي لا يصحّ أن نصِفَهُ بصدقٍ و كذب.

أقسام المفرد

المفرد: كلمة، اسم، أداة[٢].

١ ـ **الكلمة**: و هي «الفعل» باصطلاح النُحاة، مثل: كتَبَ، يكتُبُ، اكتُبْ. فإذا لاحظنا هذه الأفعال أو الكلمات الثلاث نجدها:

(أوّلاً) تشترك في مادّة لفظيّة واحدة محفوظة في الجميع هي: الكاف فالتاء فالباء، و تشترك أيضاً في معنىً واحد هو معنى الكتابة، و هو معنىً مستقلّ في نفسه.

(و ثانياً) تفترق في هيئاتها اللفظيّة، فإنّ لكلٍّ منها هيئةً تخصّها. و تفترق أيضاً في دلالتها على نسبة تامّة زمانيّة تختلف باختلافها، و هي نسبة ذلك المعنى المستقلّ المشترك فيها إلى فاعلٍ مّا غير معيَّن في زمانٍ معيَّنٍ من الأزمنة. فـ «كتَبَ» تدلّ على نسبة الحدث ـ و هو المعنى المشترك ـ إلى فاعلٍ مّا واقعةٍ في زمانٍ مضى. و «يكتُبُ» على نسبة تجدّد الوقوع في الحال أو في الاستقبال إلى فاعلها. و «اكتُبْ» على نسبة طلب الكتابة في الحال من فاعلٍ مّا.

---

(١) في الأصل «تحكي عنها» والصحيح ما أثبتناه، لأنّ الحكاية إذا كانت بمعنى الكشف لم يتعدّ بـ «عن». وما يتعدّى بها إنّما هي الحكاية بمعنى نقل القول.

(٢) راجع شرح الشمسيّة: ص ٣٦، و القواعد الجليّة: ص ٢٠٠، و أساس الاقتباس: ص ١٥، وشرح الإشارات: ص ٣٣.

و من هذا البيان نستطيع أن نستنتج أنّ المادّة الّتي تشترك فيها الكلمات الثلاث تدلّ على المعنى الّذي تشترك فيه، و أنّ الهيئة الّتي تفترق فيها و تختلف تدلّ على المعنى الّذي تفترق فيه و يختلف فيها.

و عليه، يصحّ تعريف الكلمة بأنّها: اللفظ المفرد الدالّ بمادّته على معنىً مستقلّ في نفسه، و بهيئته على نسبة ذلك المعنى إلى فاعلٍ لا بعينه نسبةً تامّةً زمانيّة.

و بقولنا: «نسبة تامّة» تخرج الأسماء المشتقّة ـ كاسم الفاعل و المفعول و الزمان و المكان ـ فإنّها تدلّ بمادّتها على المعنى المستقلّ و بهيئاتها على نسبة [ذلك المعنى][١] إلى شيءٍ لا بعينه في زمانٍ مّا، و لكن النسبة فيها نسبةٌ ناقصةٌ لا تامّة.

٢ ـ الاسم: و هو اللفظ المفرد الدالّ على معنىً مستقلٍّ في نفسه غير مشتملٍ على هيئةٍ تدلّ على نسبةٍ تامّةٍ زمانيّة، مثل: محمّد، إنسان، كاتب، سؤال. نعم، قد يشتمل على هيئةٍ تدلّ على نسبةٍ ناقصةٍ، كأسماء الفاعل و المفعول و الزمان و نحوها ـ كما تقدّم ـ لأنّها تدلّ على ذاتٍ لها هذه المادّة.

٣ ـ الأداة: و هي «الحرف» باصطلاح النُحاة، و هو يدلّ على نسبةٍ بين طرفين، مثل «في» الدالّة على النسبة الظرفيّة، و «على» الدالّة على النسبة الاستعلائيّة، و «هل» الدالّة على النسبة الاستفهاميّة. و النسبة دائماً غير مستقلّة في نفسها، لأنّها لا تتحقّق إلّا بطرفيها.

فالأداة تعرّف بأنّها: اللفظ المفرد الدالّ على معنىً غير مستقلٍّ في نفسه.

---

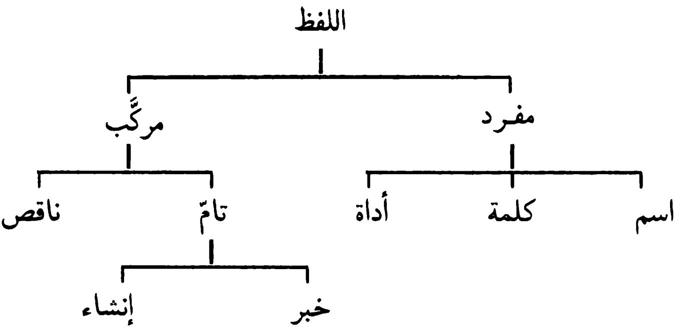
(١) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

ملاحظة

الأفعال الناقصة مثل «كان» و أخواتها[١] في عُرف المنطقيّين ـ على التحقيق ـ تدخل في الأدوات، لأنّها لا تدلّ على معنىً مستقلٍّ في نفسه، لتجرّدها عن الدلالة على الحدث، بل إنّما تدلّ على النسبة الزمانيّة فقط، فلذلك تحتاج إلى جزءٍ يدلّ على الحدث، نحو «كان محمّد قائماً» فكلمة «قائم» هي الّتي تدلّ عليه.

و في عُرف النُحاة معدودة من الأفعال. و بعض المناطقة يُسمّيها «الكلمات الوجوديّة»[٢].

الخلاصة:



(١) و مثلها أفعال المقاربة، كما لا يخفى.

(٢) و لعلّ مرادهم أنّها كلمات ـ أي أفعال ـ تدلّ على وجود النسبة فحسبُ، نظير الأفعال المعيَّنة في اللغة الفارسيّة. راجع حاشية شرح الشمسيّة: ص ٣٦، و تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده على شرح المنظومة: ص ١٠٨.

تمرينات

١ ـ ميِّز الألفاظ المفردة و المركَّبة ممّا يأتي:

مكّة المكرّمة	تأبَّط شرّاً	صُرَّ دُرَّ[١]
جعفر الصادق عليه السلام	امرؤ القيس	منتدى النشر
مَلِك العراق	أبو طالب	النجف الأشرف
هنيئاً	ديك الجنّ[٢]	صبراً

٢ ـ ميّز المركَّبات التامّة و الناقصة و الخبر و الإنشاء ممّا يأتي:

الله أكبر	نجمة القطب	يا الله
صباح الخير	السلام عليكم	ماء الفرات
غير المغضوب عليهم	لا إله إلّا الله	زُرْ غِبّاً تَزدَدْ حُبّاً[٣]
سبحان ربّي العظيم و بحمده		شاعر و ناظم

٣ ـ اذكُر كم هي الإنشاءات و الإخبار في سورة القدْر؟

٤ ـ إنّ اللفظ المحذوف دائماً يعتبر كالموجود، فقولنا في العنوان: «تمرينات» أتعدّه مفرداً أم مركَّباً؟ و لو كان مركَّباً فماذا تظنّ؟ أهو ناقص أم تامّ؟

٥ ـ تأمّل هل يمكن أن يقع تقابل التضادّ بين الأدوات؟ و لماذا؟

---

(١) هو لقب الشاعر أبي منصور عليّ بن الحسن بن عليّ بن الفضل البغدادي، المتوفّى بخراسان سنة ٤٦٥. كان يقال لأبيه «صُرَّ بَعْر» لبخله و انتقل إليه اللقب حتّى قال له نظام‌الملك: أنت صُرّ دُرَّ لا صُرَّ بَعْر. (الأعلام للزركلي: ٤ / ٢٧٢).

(٢) لقب عبدالسلام الشاعر.

(٣) بحار الأنوار: ج ٧١ ص ٣٥٥ ح ٣٦ عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

الباب الثاني

مباحث الكلّيّ

الكلّيّ و الجزئيّ[1]

يدرك الإنسان مفهومَ الموجودات الّتي يحسّ بها، مثل: محمّد[2]، هذا الكتاب، هذا القلم، هذه الوردة، بغداد، النجف... و إذا تأمّلها[3] يجد كلّ واحدٍ منها لا ينطبق على فردٍ آخر، و لا يصدق إلّا على ذلك الموجود وحده. و هذا هو «المفهوم الجزئيّ». و يصحّ تعريفه بأنّه: المفهوم الّذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد.

ثمّ إنّ الإنسان إذا رأى جزئيّاتٍ متعدّدة و قاس بعضها إلى بعض فوجدها تشترك في صفةٍ واحدةٍ انتزع منها صورة مفهومٍ شاملٍ ينطبق على كلّ واحدٍ منها. و هذا المفهوم الشامل أو الصورة المنتزعة هو «المفهوم الكلّيّ». و يصحّ تعريفه بأنّه : المفهوم الّذي لا يمتنع صدقه على أكثر من واحد. مثل مفهوم: إنسان، حيوان،

---

(١) راجع الحاشية: ص ٣٠، و شرح الشمسيّة: ص ٤٤، و شرح المنظومة: ص ١٦، و تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده في المقام، و شرح المطالع: ص ٤٧ ـ ٥٠، و اللمعات (منطق نوين: ص ٥)، والجوهرالنضيد: ص٨، و أساس الاقتباس:ص ١٩، و منطق‌الإشارات:ص ٣٧، و النجاة: ص٦.

(٢) إن قلتَ: كيف يكون «محمّد» جزئيّاً مع أنّه اسمٌ لأشخاصٍ كثيرين فيصدق على كلٍّ منهم و يحتاج لإرادة فردٍ خاصٍّ منهم إلى القرينة؟

قلتُ: «محمّد» لفظ مشترك، حيث إنّه وضعه كلّ من آباء أُولئك الأشخاص لابنه بخصوصه، فله معانٍ متعدّدة كلٌّ منها مفهوم جزئيّ يمتنع صدقه على أكثر من واحد. و ليس له مفهوم واحد يقبل الانطباق على أكثر من واحد. و أمّا احتياجه إلى القرينة فإنّما هو لتعيين المعنى المراد من بين المعاني، كما في كلّ مشترك؛ و منشأ توهّم المستشكل خلطه بين صدق اللفظ على كثيرين الّذي هو ملاك الاشتراك اللفظيّ، و صدق المفهوم الواحد على كثيرين الّذي هو ملاك الكلّيّة و هو الاشتراك المعنويّ.

(٣) أي تأمّلَ هذه المفاهيم.

معدن، أبيض، تُفّاحة، حجر، عالم، جاهل، جالس في الدار، معترف بذنبه.

تكملة تعريف الجزئيّ و الكلّيّ:

لا يجب أن تكون أفراد الكلّيّ موجودة فعلاً، فقد يتصوّر العقل مفهوماً كـلّيّاً صالحاً للانطباق على أكثر من واحدٍ من دون أن ينتزعه من جزئيّات مـوجودة بالفعل، و إنّما يفرض له جزئيّات يصحّ صدقُه عليها، بل قد يمتنع وجودُ حتّى فردٍ واحدٍ له، مثل مفهوم «شريك الباري» و مفهوم «اجتماع النقيضين». و لا يضرّ ذلك في كلّيّته. و قد لا يوجد له إلّا فرد واحد و يمتنع وجود غيره، مثل مفهوم «واجب الوجود» لقيام البرهان على ذلك، و لكنّ العقل لا يمنع من فرض أفراد لو وُجِدت لصدق عليها هذا المفهوم. و لو كان مفهوم «واجب الوجود» جزئيّاً لما كانت حاجة إلى البرهان على التوحيد، و كفى نفس تصوّر مفهومه لنفي وقـوع الشـركة فـيه. و عليه، فهذا الانحصار في فردٍ واحد إنّما جاء من قِبَل أمـرٍ خـارجٍ عـن نـفس المفهوم، لا أنّ نفس المفهوم يمتنع صدقه على أفراد كثيرة.

إذاً بمقتضى هذا البيان لا بدّ من إضافة قيد «و لو بالفرض» في تعريفي الجزئيّ و الكلّيّ. فالجزئيّ: مفهوم يمتنع صدقه على كثير و لو بالفرض. و الكلّيّ: لا يمتنع ... و لو بالفرض[1].

تنبـيه

مداليل الأدوات كلّها مفاهيم جزئيّة، و الكلمات ـ أي الأفعال ـ بهيئاتها تدلّ على مفاهيم جزئيّة و بموادّها على مفاهيم كلّيّة. أمّا الأسماء فمداليلها تختلف، فقد تكون كلّيّة كأسماء الأجناس، و قد تكون جزئيّة كأسماء الأعلام و أسماء الإشارة

---

(١) قيد «بالفرض» في تعريف الجـزئيّ للاحتراز عن مثل الواجـب الوجـود و فـي تـعريف الكلّيّ لإدخاله. فلولاه لم يكن تعريف الجزئيّ مانعاً، و لا تعريف الكلّيّ جامعاً.

و الضمائر[١] و نحوها.

الجزئيّ الإضافيّ[٢]

الجزئيّ الّذي تقدّم البحث عنه يُسمّى «الجزئيّ الحقيقيّ». و هنا اصطلاح آخر للجزئيّ يقال له: «الجزئيّ الإضافيّ» لإضافته إلى ما فوقه، و مع ذلك قد يكون كلّيّاً إذا كان أضيق دائرة من كلّيٍّ آخر أوسع منه.

توضيحه: أنّك تجد أنّ «الخطّ المستقيم» مفهومٌ كلّيّ منتزع من عدّة أفراد كثيرة، و تجد أنّ «الخطّ المنحني» أيضاً مفهومٌ كلّيّ منتزع من مجموعة أفراد اُخرى، فإذا ضممنا إحدى المجموعتين إلى الاُخرى و ألغينا ما بينهما من الفروق ننتزع مفهوماً كلّيّاً أكثر سعةً من المفهومَين الأوّلين يصدق على جميع أفرادهما، و هو مفهوم «الخطّ». فهذا المفهوم الثالث الكبير نسبته إلى المفهومَين الصغيرين كنسبة كلٍّ منهما إلى أفراد نفسه، فكما كان الفرد من الصغير بالإضافة إلى الصغير نفسه جزئيّاً فالكلّيّ الصغير أيضاً بالإضافة إلى الكلّيّ الكبير كالجزئيّ من جهة النسبة، فيُسمّى «جزئيّاً إضافيّاً» لا بالحقيقة، لأنّه في نفسه كلّيّ حقيقة.

و كذا الجزئيّ الحقيقيّ من جهة إضافته إلى الكلّيّ الّذي فوقَه يُسمّى «جزئيّاً إضافيّاً». و هكذا كلّ مفهوم بالإضافة إلى مفهوم أوسع منه دائرة يُسمّى «جزئيّاً إضافيّاً». فزيد مثلاً جزئيّ حقيقيّ في نفسه و جزئيّ إضافيّ بالقياس إلى الحيوان، و كذا الحيوان بالقياس إلى الجسم النامي، و الجسم النامي بالقياس إلى مطلق الجسم.

إذاً يمكن تعريف الجزئيّ الإضافيّ بأنّه: الأخصّ من شيء، أو المفهوم المضاف إلى ما هو أوسع منه دائرةً.

---

(١) يبدو أنّ ما ذكره صحيحٌ في ضمائر المتكلّم و الخطاب، و أمّا ضمائر الغيبة فهي تختلف باختلاف مراجعها، فإن كانت جزئيّة فجزئيّة، و إن كانت كلّيّة فكلّيّة.

(٢) راجع الحاشية: ص ٣٥، و شرح المطالع: ص ٥١، و القواعد الجليّة: ص ٢٢٧، و أساس الاقتباس: ص ١٧، و شرح الإشارات: ص ٣٧.

المتواطئ و المشكّك[١]

ينقسم الكلّيّ إلى المتواطئ و المشكّك، لأنّه:

(أوّلاً) إذا لاحظت كلّيّاً مثل الإنسان و الحيوان و الذهب و الفضّة و طبّقته على أفراده فإنّك لا تجد تفاوتاً بين الأفراد في نفس صدق المفهوم عليها[٢]، فزيد و عمرو و خالد ـ إلى آخر أفراد الإنسان ـ من ناحية الإنسانيّة سواء، من دون أن تكون إنسانيّة أحدهم أولى من إنسانيّة الآخر و لا أشدّ و لا أكثر و لا أيّ تفاوتٍ آخر في هذه الناحية، و إذا كانوا متفاوتين ففي نواحٍ أُخرى غير الإنسانيّة، كالتفاوت بالطول و اللون و القوّة و الصحّة و الأخلاق و حُسن التفكير... و ما إلى ذلك، و كذا أفراد الحيوان و الذهب و نحوهما. و مثل هذا الكلّيّ المتوافقة أفرادُه في مفهومه يُسمّى «الكلّيّ المتواطئ» أي المتوافقة أفرادُه فيه. و التواطؤ: هو التوافق و التساوي.

(ثانياً) إذا لاحظت كلّيّاً مثل مفهوم البياض و العدد و الوجود و طبّقته على أفراده تجد ـ على العكس من النوع السابق ـ تفاوتاً بين الأفراد في صدق المفهوم عليها بالاشتداد أو الكثرة أو الأولويّة أو التقدّم، فنرى بياضَ الثلج أشدّ بياضاً من بياض القرطاس و كلٌّ منهما بياض، و عددَ الألف أكثر من عدد المائة و كلٌّ منهما عددٌ، و وجودَ الخالق أولى من وجود المخلوق، و وجودَ العلّة متقدّمٌ على وجود المعلول بنفس وجوده لا بشيءٍ آخر و كلٌّ منهما وجود. و هكذا الكلّيّ المتفاوتة أفرادُه في صدق مفهومه عليها يُسمّى «الكلّيّ المشكّك» و التفاوت يُسمّى «تشكيكاً».

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ٣٨، و شرح المنظومة: ص ٣٨، و تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده في المقام، و شرح المطالع: ص ٤٥، و أساس الاقتباس: ص ١٢.

(٢) في الأصل «عليه» و الأولى ما أثبتناه.

تمرينات

١ ـ عيِّن الجزئيَّ و الكلّيَّ من مفاهيم الأسماء الموجودة في الأبيات التالية:

أ ـ ما كلّ ما يتمنّى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السُفُن[١]

ب ـ هذا الّذي تعرف البطحاء وطأته و البيتُ يعرفه و الحِلُّ و الحرمُ[٢]

ج ـ نحن بما عندنا و أنت بما عندك راضٍ و الرأي مختلفُ[٣]

٢ ـ بيِّن ماذا كانت الشمس و القمر و العنقاء و الغول و الثريّا و الجديّ و الأرض من الجزئيّات الحقيقيّة أو من الكلّيّات؟ و اذكر السبب.

٣ ـ إذا قلت لصديقك: «ناولني الكتاب» و كان في يده كتاب مّا. فما المفهوم من الكتاب هنا، جزئيّ أم كلّيّ؟

٤ ـ إذا قلت لكُتُبيٍّ: «بعني كتابَ القاموس» فما مدلول كلمة «القاموس» جزئيّ أم كلّيّ؟

٥ ـ إذا قال البائع: «بعتك حُقّةً من هذه الصبرة من الطعام» فما المبيع، جزئيّ أم كلّيّ؟

٦ ـ عيِّن المتواطئ و المشكّك من الكلّيّات التالية:

العلم، الكاتب، القلم، العدل، السواد، النبات، الماء، النور، الحياة، القدرة، الجمال، المعدن.

٧ ـ اذكر خمسةَ أمثلةٍ للجزئيّ الإضافيّ، و اختر ثلاثةً منها من التمرين السابق.

---

(١) البيت للمتنبي، راجع ديوانه: ٤٦٩.

(٢) للفرزدق الشاعر، قالها في مدح الإمام زين العابدين عليه السلام. راجع ديوانه: ٢ / ٣٥٣.

(٣) البيت لقيس بن الخطيم، راجع ديوانه: ٢٣٩.

المفهوم و المصداق

المفهوم: نفس المعنى بما هو، أي نفس الصورة الذهنيّة المنتزعة من حقائق الأشياء.

و **المصداق**: ما ينطبق عليه المفهوم، أو حقيقة الشيء الّذي تنتزع منه الصورة الذهنيّة (المفهوم).

فالصورة الذهنيّة لمُسمّى «محمّد» مفهومٌ جزئيّ، و الشخص الخارجيّ الحقيقيّ مصداقُه. و الصورة الذهنيّة لمعنى «الحيوان» مفهومٌ كلّيّ، و أفراده الموجودة و ما يدخل تحته من الكلّيّات ـ كالإنسان و الفرس و الطير ـ مصاديقُه. و الصورة الذهنيّة لمعنى «العدم» مفهومٌ كلّيّ، و ما ينطبق عليه ـ و هو العدم الحقيقيّ ـ مصداقُه... و هكذا.

لَفْتُ نظر

يُعرف من المثال الأوّل أنّ المفهوم قد يكون جزئيّاً كما يكون كلّيّاً، و يُعرف من المثال الثاني أنّ المصداق يكون جزئيّاً حقيقيّاً و إضافيّاً. و يُعرف من [المثال][1] الثالث أنّ المصداق لا يجب أن يكون من الأُمور الموجودة و الحقائق

(١) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل وجوده أفضل.

العينيّة، بل المصداق هو كلّ ما ينطبق عليه المفهوم و إن كان أمراً عدميّاً لا تحقّق له في الأعيان.

العنوان و المعنوَن
أو دلالة المفهوم على مصداقه

إذا حكمتَ على شيءٍ بحكمٍ قد يكون نظرك في الحكم مقصوراً على المفهوم وحدَه، بأن يكون هو المقصود في الحكم، كما تقول: «الإنسان حيوانٌ ناطق»[١] فيقال للإنسان حينئذٍ: الإنسان بالحمل الأوّليّ.

و قد يتعدّى نظرك في الحكم إلى أبعد من ذلك، فتنظر إلى ما وراء المفهوم، بأن تلاحظ المفهوم لتجعله حاكياً لمصداقه و دليلاً عليه، كما تقول: «الإنسان ضاحك» أو «الإنسان في خُسر» فتشير بمفهوم «الإنسان» إلى أشخاص أفراده و هي المقصودة في الحكم، و ليس ملاحظةُ المفهوم في الحكم و جعلُه موضوعاً إلّا للتوصّل إلى الحكم على الأفراد، فيُسمّى المفهوم حينئذٍ «عنواناً» و المصداق «معنوَناً» و يقال لهذا الإنسان: الإنسان بالحمل الشائع.

و لأجل التفرقة بين النظرين نلاحظ الأمثلة الآتية:

١ ـ إذا قال النحاة: «الفعلُ لا يُخبَر عنه» فقد يُعترض عليهم في بادئ الرأي، فيقال لهم: هذا القول منكم إخبار عن الفعل، فكيف تقولون: لا يُخبَر عنه؟!

(١) في مقام تعريف الإنسان. حيث إنّه في هذا المقام يكون المقصود بالذات بيان مفهوم المعرَّف. و أمّا إذا أُريد من الإنسان في المثال أفراده ـ و هذه الإرادة ممكنة كمال الإمكان ـ فلا يكون مثالاً لما رامه، بل يكون من قبيل القسم الثاني. فالأولى ترك هذا المثل و التمثيل بنحو الإنسان كلّيّ. هذا، مضافاً إلى اشتراك المثال بين ما كان الحمل فيه أوّليّاً و بين ما كان الموضوع مأخوذاً بالحمل الأوّليّ.

و الجواب: أنّ الّذي وقع في القضيّة مخبراً عنه و موضوعاً في القضيّة هو مفهوم الفعل، و لكن ليس الحكم له بما هو مفهوم، بل جُعل عنواناً و حاكياً لمصاديقه[١] و آلةً لملاحظتها؛ و الحكم في الحقيقة راجع للمصاديق، نحو: «ضرب» و «يضرب». فالفعل الّذي له هذا الحكم حقيقةً هو الفعل بالحمل الشائع.

٢ـ و إذا قال المنطقيّ: «الجزئيّ يمتنع صِدقه على كثيرين» فقد يُعترض فيقال له: الجزئيّ يصدق على كثيرين، لأنّ هذا الكتاب جزئيٌّ، و محمّد جزئيٌّ، و عليّ جزئيٌّ، و مكّة جزئيٌّ، فكيف قلتم: يمتنع صِدقه على كثيرين؟!

و الجواب: مفهوم الجزئيّ ـ أي الجزئيّ بالحمل الأوّليّ ـ كلّيٌّ، لا جزئيّ، فيصدق على كثيرين، و لكن مصداقه ـ أي حقيقة الجزئيّ ـ يمتنع صدقه على الكثير، فهذا الحكم بالامتناع للجزئيّ بالحمل الشائع، لا للجزئيّ بالحمل الأوّليّ الّذي هو كلّيٌّ.

٣ـ و إذا قال الأُصوليّ: «اللفظ المجمل ما كان غير ظاهر المعنى» فقد يُعترض في بادئ الرأي فيقال له: إذا كان المجمل غير ظاهر المعنى فكيف جاز تعريفه و التعريف لا يكون إلّا لما كان ظاهراً معناه؟!

و الجواب: مفهوم المجمل ـ أي المجمل بالحمل الأوّليّ ـ مبيَّنٌ ظاهر المعنى، لكن مصداقه ـ أي المجمل بالحمل الشائع كاللفظ المشترك المجرّد عن القرينة ـ غير ظاهر المعنى، و هذا التعريف للمجمل بالحمل الشائع.

(١) في الأصل «عن مصاديقه» والصحيح ما أثبتناه كما تقدّم منّا آنفاً.

تمرينات

١ ـ لو قال القائل: «الحرف لا يُخبَر عنه» فاعتُرض عليه أنّه كيف أخبرتَ عنه؟ فبماذا تجيب؟

٢ ـ لو اعتُرض على قول القائل: «العدم لا يُخبَر عنه» بأنّه قد أخبرتَ عنه الآن، فما الجواب؟

٣ ـ لو اعتُرض على المنطقيّ بأنّه كيف تقول: «إنّ الخبر كلامٌ تامٌّ يحتمل الصدق و الكذب» و قولك: «الخبر» جعلته موضوعاً لهذا الخبر، فهو مفرد لا يحتمل الصدق و الكذب [فما الجواب؟][١].

٤ ـ لو قال لك صاحب علم التفسير: «المتشابه محكمٌ» و قال الأُصوليّ: «المجمل مبيَّنٌ» و قال المنطقيّ: «الجزئيّ كلّيٌّ» و «الكلّيٌّ غير موجودٍ في الخارج» فبماذا تفسّر كلامهم ليرتفع هذا التهافت الظاهر؟

٥ ـ لو قال القائل: «العلّة و المعلول متضائفان، و كلّ متضائفين يوجدان معاً» و هذا ينتج أنّ العلّة و المعلول يوجدان معاً، و هذه النتيجة غلط باطلٌ، لأنّ العلّة بالضرورة متقدّمة على المعلول، فبأيّ بيانٍ تكشف هذه المغالطة؟

ومثله لو قال: «الأب و الابن متضائفان» أو «المتقدّم و المتأخّر متضائفان» و كلّ متضائفين يوجدان معاً.

---

(١) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضبه السياق.

النِسَب الأربع

تقدّم في الباب الأوّل انقسام الألفاظ إلى مترادفة و متباينة، و المقصود بالتباين هناك التباين بحسب المفهوم[1]، أي أنّ معانيها متغايرة. و هنا سنذكر أنّ من جملة النِسَب: التباين، و المقصود به التباين بحسب المصداق.

فما كنّا نصطلح عليه هناك بالمتباينة هنا نُقسّم النسبة بينها إلى أربعة أقسام ـو قسم منها المتباينة ـ لاختلاف الجهة المقصودة في البحثين. فإنّا كنّا نتكلّم هناك عن تقسيم الألفاظ بالقياس إلى تعدّد المعنى و اتّحاده، أمّا هنا فالكلام عن النسبة بين المعاني باعتبار اجتماعها في المصداق و عدمه، و لا يُتصوّر هذا البحث إلّا بين المعاني المتغايرة ـ أي المعاني المتباينة بحسب المفهوم ـ إذ لا يتصوّر فرضُ النسبة بين المفهوم و نفسه.

فنقول: كلّ معنى إذا نُسب إلى معنىً آخر[2] يغايره و يباينه مفهوماً، فإمّا أن يشارك كلٌّ منهما الآخَرَ في تمام أفراده[3]، و هما المتساويان. و إمّا أن يشارك كلٌّ منهما الآخَرَ في بعض أفراده، و هما اللذان بينهما نسبة العموم و الخصوص من وجه. و إمّا أن يشارك أحدهما الآخر في جميع أفراده دون العكس، و هما اللذان

---

(١) لا يخفى ما فيه من المسامحة بعد ما كان التباين هناك صفة للألفاظ، و تكون النِسَب الأربع بين المعاني كما يصرّح بذلك في ذيل هذه العبارات.

(٢) راجع الحاشية: ص ٣٢، و شرح الشمسيّة: ص ٦٣، و شرح المطالع: ص ٥١.

(٣) في الأصل «أفرادهما» والصحيح ما أثبتناه.

بينهما نسبة العموم و الخصوص مطلقاً. و إمّا أن لا يشارك أحدهما الآخَـرَ أبـداً، و هما المتباينان.

فالنِسَب بين المفاهيم أربع: التساوي، و العموم و الخصوص مطلقاً، والعموم و الخصوص من وجهٍ، و التباين.

١ ـ **نسبة التساوي**: و تكون بين المـفهومين اللـذين يشـتركان فـي تـمام أفرادهما، كالإنسان و الضاحك، فإنّ كلَّ إنسانٍ ضاحكٌ و كـلَّ ضـاحكٍ إنسـانٌ. و نقرّبهما إلى الفهم بتشبيههما بالخطّين المتساويين اللذين ينطبق أحدهما عـلى الآخر تمامَ الانطباق. و يمكن وضع نسبة التساوي على هذه الصورة:

ب = حـ

باعتبار أنّ هذه العلامة (=) علامةٌ على التسـاوي، كـما هـي فـي العـلوم الرياضيّة، و تُقرأ «يساوي» و طرفاها (ب، حـ) حرفان يُرمز بهما إلى المفهومين المتساويين.

٢ ـ **نسبة العموم و الخصوص مطلقاً**: و تكون بين المفهومين اللذين يصدق أحدُهما على جميع ما يصدق عليه الآخَرُ و على غيره، و يـقال للأوّل: «الأعـمّ مطلقاً» و للثاني «الأخصّ مطلقاً» كالحيوان و الإنسان، و المعدن و الفضّة، فكـلّ ما صدُق عليه الإنسانُ يصدُق عليه الحيوان، و لا عكس، فإنّه يـصدُق الحـيوانُ بدون الإنسان. و كذا الفضّة و المعدن.

و نُقرّبهما إلى الفهم بتشبيههما بالخطّين غير المتساويين، و انطبق الأكبرُ منهما على تمام الأصغر و زاد عليه. و يمكن وضع هذه النسبة على الصورة الآتية:

ب > حـ

باعتبار أنّ هذه العلامة (>) تدلّ على أنّ ما قبلها أعمّ مطلقاً ممّا بعدها، و تُقرأ «أعمُّ مطلقاً مِن» كما تُقرأ في العلوم الرياضيّة «أكبرُ مِن».

و يصحّ أن نقلبَها و نضعَها على هذه الصورة:

حـ < ب

و تُقرأ «أخصُّ مطلقاً مِن» كما تُقرأ في العلوم الرياضيّة «أصغرُ مِن». فتدلّ على أنّ ما قبلها أخصُّ مطلقاً ممّا بعدَها.

٣ ـ **نسبة العموم و الخصوص من وجه:** و تكون بين المفهومين اللذين يجتمعان في بعض مصاديقهما و يفترق كلٌّ منهما عن الآخر في مصاديق تخصّه، كالطير و الأسود، فإنّهما يجتمعان في الغُراب، لأنّه طيرٌ و أسود، و يفترق الطير عن الأسود في الحمام [الأبيض][1] مثلاً و الأسود عن الطير في الصوف الأسود مثلاً و يقال لكلّ منهما: «أعمّ من وجهٍ، وأخصّ من وجهٍ».

و نُقرّبهما إلى الفهم بتشبيههما بالخطّين المتقاطعين ـ هكذا «×» ـ يلتقيان في نقطة مشتركة و يفترق كلٌّ منهما عن الآخر في نقاطٍ تخصُّه. و يمكن وضع النسبة على الصورة الآتية:

ب × حـ

أي بين «ب، حـ» عمومٌ و خصوصٌ من وجه.

٤ ـ **نسبة التباين:** و تكون بين المفهومين اللذين لا يجتمع أحدهما مع الآخر في فردٍ من الأفراد أبداً. و أمثلتُه جميعُ المعاني المتقابلة الّتي تقدّمت في بحث التقابل، و كذا بعضُ المعاني المتخالفة مثل الحجر و الحيوان.

و نُشبّههما بالخطّين المتوازيين اللذين لا يلتقيان أبداً مهما امتدّا. و يمكن وضع التباين على الصورة الآتية:

ب // حـ

أي أنّ «ب» يباين «حـ».

---

(١) ما بين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام كما قيّده في ص ٩٧، فراجع.

النِسَب بين نقيضَي الكلّيّين

كلّ كلّيّين بينهما إحدى النِسَب الأربع لا بدّ أن تكون بين نقيضيهما أيضاً نسبة من النِسَب، كما سيأتي. و لتعيين النسبة يحتاج إلى إقامة البرهان، و طريقة البرهان الّتي نتّبعها هنا تُعرف بطريقة الاستقصاء أو طريقة الدوران و الترديد، و سيأتي ذكرها في مبحث القياس الاستثنائيّ(١). و هي أن تُفرض جميع الحالات المتصوّرة للمسألة، و متى ثبت فسادها جميعاً عدا واحدة منها فإنّ هذه الواحدة هي الّتي تنحصر المسألة بها و تثبت صحّتها.

فلنذكر النسبة بين نقيضي كلّ كلّيّين مع البرهان، فنقول:

١ ـ **نقيضا المتساويين متساويان أيضاً**، أي أنّه إذا كان «الإنسان» يساوي «الناطق» فإنّ «لا إنسان» يساوي «لا ناطق». و للبرهان على ذلك نقول:

المفروض: أنّ ب = حـ.

و المدّعى: أنّ لا ب = لا حـ.

البرهان:

لو لم يكن لا ب = لا حـ لكان بينهما إحدى النِسَب الباقية. و على جميع التقادير لا بدّ أن يصدق أحدُهما بدون الآخر في الجملة(٢).

فلو صدق «لا ب» بدون «لا حـ» لصدق «لا ب» مع «حـ» لأنّ النقيضين لا يرتفعان.

---

(١) سيأتي في ص ٣١٦.

(٢) أي إجمالاً و من دون تعيين أنّ صدق أحدهما بدون الآخر في جميع الموارد (كما في التباين الكلّيّ) أو يختصّ ببعضها (كما في العموم و الخصوص) و كذا من دون تعيين أنّ أحدهما الصادق بدون الآخر هو أحدهما بخصوصه (كما في العموم و الخصوص مطلقاً حيث إنّه هو الأعمّ فقط) أو هو كلّ منهما (كما في العموم و الخصوص من وجه و التباين الكلّيّ).

و لازمه: أن لا يصدق «ب» مع «حـ» لأنّ النقيضين لا يجتمعان، و هذا خلاف المفروض و هو ب = حـ.

و عليه، فلا يمكن أن يكون بين «لا ب» و «لا حـ» من النِسَب الأربع غير التساوي، فيجب أن يكون: لا ب = لا حـ، و هو المطلوب.

٢ ـ نقيضا الأعمّ و الأخصّ مطلقاً بينهما عموم و خصوص مطلقاً و لكن على العكس، أي: أنّ نقيض الأعمّ أخصّ و نقيض الأخصّ أعمّ.

فإذا كان ب > حـ كان لا ب < لا حـ.

كالإنسان و الحيوان، فإنّ «لا إنسان» أعمّ مطلقاً من «لا حيوان»، لأنّ «لا إنسان» يصدُق على كلّ «لا حيوان» و لا عكس، فإنّ الفرس و القرد و الطير ـ إلى آخره ـ يصدُق عليها «لا إنسان» و هي من الحيوانات. و للبرهنة على ذلك نقول:

المفروض: أنّ ب > حـ.

و المدّعى: أنّ لا ب < لا حـ.

البرهان:

لو لم يكن لا ب < لا حـ لكان بينهما إحدى النِسَب الباقية أو العموم و الخصوص مطلقاً، بأن يكون نقيض الأعمّ أعمّ مطلقاً، لا أخصّ.

فلو كان لا ب = لا حـ لكان ب = حـ، لأنّ نقيضي المتساويين متساويان. و هو خلاف الفرض.

و لو كان بينهما نسبة التباين أو العموم و الخصوص من وجه، أو أنّ «لا ب» أعمّ مطلقاً، لَلزم على جميع الحالات الثلاث أن يصدُق «لا ب» بدون «لا حـ».

و يلزم حينئذٍ أن يصدُق «لا ب» مع «حـ» لأنّ النقيضين لا يرتفعان.

و معناه أن يصدُق «حـ» بدون «ب» أي يصدق الأخصّ بدون الأعمّ، و هو خلاف الفرض.

و إذا بطلت الاحتمالات الأربعة تعيَّن أن يكون: لا ب < لا حـ و هو المطلوب.

٣ ـ نقيضا الأعمّ و الأخصّ من وجه متباينان تبايناً جزئيّاً[١]. و معنى التباين الجزئيّ: عدم الاجتماع[٢] في بعض الموارد مع غضّ النظر عن الموارد الأُخرى سواء كانا يجتمعان فيها أو لا، فيعمّ التباين الكلّيّ و العموم و الخصوص من وجهٍ، لأنّ الأعمّ و الأخصّ من وجه لا يجتمعان[٣] في بعض الموارد قطعاً، و كذا يصحّ في المتباينين تبايناً كلّيّاً أن يقال: إنّهما لا يجتمعان[٤] في بعض الموارد.

فإذا قلنا: إنّ بين نقيضي الأعمّ و الأخصّ من وجه تبايناً جزئيّاً فالمقصود به أنّهما في بعض الأمثلة قد[٥] يكونان متباينين تبايناً كلّيّاً، و في البعض الآخر قد[٦] يكون بينهما عموم و خصوص من وجهٍ.

و الأوّل مثل «الحيوان» و «اللاإنسان» فإنّ بينهما عموماً و خصوصاً من وجه، لأنّهما يجتمعان في الفرس و يفترق الحيوان عن اللاإنسان في الإنسان، و يفترق اللاإنسان عن الحيوان في الحجر، و لكن بين نقيضيهما تبايناً كلّيّاً، فإنّ اللاحيوان يباين الإنسان [تبايناً][٧] كلّيّاً.

---

(١) راجع الحاشية: ص ٣٣.

(٢) لا يخفى عليك أنّ المراد من التباين هو بينونة كلّ من الأمرين عن الآخر و انفكاكه عنه لصيغة التفاعل الموضوعة لوقوع الفعل من كلّ من الاثنين و هذا المعنى هو الجامع بين التباين الكلّيّ و العموم و الخصوص من وجه. و أمّا ما ذكره ﷺ في تفسيره فهو تفسير بالأعمّ إذ يدخل العموم و الخصوص مطلقاً أيضاً في التباين الجزئيّ لأنّ الأعمّ و الأخصّ مطلقاً لا يجتمعان في بعض الموارد فلا يكون التعريف مانعاً، فالصحيح أن يقال: و معنى التباين الجزئيّ انفكاك كلّ منهما عن الآخر في بعض الموارد.

(٣ و ٤) بناءً على ما ذكرنا في التعليقة السابقة، لابدّ أن يبدّل قوله: «لا يجتمعان» في الموضعين بقولنا: «ينفكّ كلّ منهما عن الآخر».

(٥ و ٦) لا يخفى أنه لا موقع للفظة «قد» في الموضعين المذكورين.

(٧) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه السياق.

و الثاني مثل «الطير» و «الأسود» فإنّ نقيضيهما «لا طير» و «لا أسود» بينهما عموم و خصوص من وجه أيضاً، لأنّهما يجتمعان في القرطاس، و يفترق «لا طير» في الثوب الأسود، و يفترق «لا أسود» في الحمام الأبيض.

و الجامع بين العموم و الخصوص من وجه و بين التباين الكلّيّ هو التباين الجزئيّ. و للبرهنة على ذلك نقول:

المفروض: أنّ ب × حـ.

و المدّعى: أنّ «لا ب» يباين «لا حـ» تبايناً جزئيّاً.

البرهان:

لو لم يكن «لا ب» يباين «لا حـ» تبايناً جزئيّاً لكان بينهما إحدى النِسَب الأربع بالخصوص.

(١) فلو كان لا ب = لا حـ للزم أن يكون ب = حـ، لأنّ نقيضي المتساويين متساويان، و هذا خلاف الفرض.

(٢) و لو كان لا ب < لا حـ لكان ب > حـ، لأنّ نقيض الأعمّ أخصّ. و هذا أيضاً خلاف الفرض.

(٣) و لو كان لا ب × لا حـ فقط لكان ذلك دائماً، مع أنّه قد يكون بينهما تباين كلّيّ كما تقدّم في مثال: لا حيوان و إنسان.

(٤) و لو كان لا ب // لا حـ فقط لكان ذلك دائماً أيضاً، مع أنّه قد يكون بينهما عموم و خصوص من وجه، كما تقدّم في مثال: لا طير و لا أسود.

و على هذا تعيّن أن يكون «لا ب» يباين «لا حـ» تبايناً جزئيّاً، و هو المطلوب.

٤ ـ نقيضا المتباينين متباينان تبايناً جزئيّاً أيضاً. و البرهان عليه كالبرهان السابق بلا تغيير إلّا في المثال، لأنّا نرى أنّ بينهما في بعض الأمثلة تبايناً كلّيّاً كالموجود و المعدوم، و نقيضاهما اللاموجود و اللامعدوم. و في البعض الآخر

عموماً و خصوصاً من وجهٍ كالإنسان و الحجر، و نقيضاهما لا إنسان و لا حجر، و بينهما عموم و خصوص من وجه، لأنّهما يجتمعان في الفرس مثلاً و يفترق كلّ منهما عن الآخر في عين الآخر، فاللاإنسان يفترق عن اللاحجر في الحجر، و اللاحجر عن اللاإنسان في الإنسان.

الخلاصة:

النسبة بين المفهومَين	النسبة بين نقيضيهما
١ ـ التساوي	التساوي
٢ ـ العموم و الخصوص من وجه	التباين الجزئيّ
٣ ـ التباين الكلّيّ	التباين الجزئيّ
٤ ـ العموم و الخصوص مطلقاً	العموم و الخصوص مطلقاً بالعكس

تمرينات

أ ـ بيِّن ماذا بين الأمثلة الآتية من النِسَب الأربع و ماذا بين نقيضيهما:

١ ـ الكاتب و القارئ.
٢ ـ الشاعر و الكاتب.
٣ ـ الشجاع و الكريم.
٤ ـ السيف و الصارم.
٥ ـ المائع و الماء.
٦ ـ المشترك و المترادف.
٧ ـ السواد و الحلاوة.
٨ ـ الأسود و الحلو.
٩ ـ النائم و الجالس.
١٠ ـ اللفظ و الكلام.

ب ـ اشرح البراهين على كلٍّ واحدة من النِسَب بين نقيضي الكلّيّين بعبارة واضحة مع عدم استعمال الرموز و الإشارات.

ج ـ اذكر مثالين من غير ما مرّ عليك لكلٍّ من النِسَب الأربع.

الكلّيّات الخمسة

الكلّيّ: ذاتيٌّ و عَرَضيّ.

الذاتيّ: نوع و جنس و فصل.

العَرَضيّ: خاصّة و عَرَض عامّ.

◘ قد يسأل سائلٌ عن شخص إنسان: من هو؟

◘ و قد يسأل عنه: ما هو؟

فهل تجد فرقاً بين السؤالين؟

لا شكّ أنّ الأوّل سؤال عن مميّزاته الشخصيّة، و الجواب عنه: ابنُ فلان، أو مؤلّف كتاب كذا، أو صاحب العمل الكذائيّ، أو ذو الصفة الكذائيّة... و أمثال ذلك من الأجوبة المقصود بها تعيين المسؤول عنه من بين الأشخاص أمثالِه. و يغلط المجيب لو قال: «إنسان» لأنّه لا يميّزه عن أمثالِه من أفراد الإنسان. و يُصطلح في هذا العصر على الجواب عن هذا السؤال بـ«الهويّة الشخصيّة» مأخوذة من كلمة «هو» كالمعلومات الّتي تُسجّل عن الشخص في دفتر النفوس.

أمّا السؤال الثاني فإنّما يُسأل به عن حقيقة الشخص الّتي يتّفق بها مع الأشخاص الآخرين أمثالِه. و المقصود بالسؤال تعيين تمام حقيقته بين الحقائق،

لا شخصه بين الأشخاص. و لا يصلح للجواب إلّا كمالُ حقيقته، فتقول: «إنسان» دون «ابن فلان» و نحوه. و يُسمّى الجواب عن هذا السؤال: **«النوع»** و هو أوّل الكلّيّات الخمسة، و سيأتي قريباً تعريفه.

◙ و قد يسأل السائل عن زيد و عمرو و خالد ... : ما هي؟

◙ و قد يسأل السائل عن زيد و عمرو و خالد و هذه الفرس و هذا الأسد... : ما هي؟

فهل تجد فرقاً بين السؤالين؟

تأمّل فيهما، فستجد أنّ الأوّل سؤالٌ عن حقيقة جزئيّاتٍ متّفقةٍ بالحقيقة مختلفةٍ بالعدد. و الثاني سؤالٌ عن حقيقة جزئيّاتٍ مختلفةٍ بالحقيقة و العدد.

و الجواب عن الأوّل بكمال الحقيقة المشتركة بينها، فتقول: «إنسان» و هو «النوع» المتقدّم ذكره.

و عن الثاني أيضاً بكمال الحقيقة المشتركة بينها، فتقول: «حيوان» و يُسمّى: **«الجنس»** و هو ثاني الكلّيّات الخمسة.

و عليه، يمكن تعريفهما بما يأتي:

١ ـ **النوع**[١]: هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيّات المتكثّرة بالعدد فقط [الواقع][٢] في جواب «ما هو؟».

---

(١) راجع الحاشية: ص ٣٩ و حواشيها في المقام، و شرح الشمسيّة: ص ٤٦، و القواعد الجليّة: ص٢٠٩، و الجوهر النضيد: ص ١٢، و أساس الاقتباس: ص ٢٧، و الإشارات و شرحها: ص ٦٩ ـ ٧٩ و النجاة: ص ٩، و التحصيل: ص ١٧، و نهاية الحكمة: ص ٨٥ ـ ٨٦، و بداية الحكمة: ص ٥٩ ـ ٦٢.

(٢) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

٢ ـ الجنس[١]: هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيّات[٢] المتكثّرة بالحقيقة [الواقع][٣] في جواب «ما هو؟».

و إذا تكثّرت الجزئيّات بالحقيقة فلا بدّ أن تتكثّر بالعدد قطعاً.

◘ و قد يسأل السائل عن الإنسان و الفرس و القِرْد ... : ما هي؟

◘ و قد يسأل السائل عن الإنسان فقط: ما هو؟

لاحظ أنّ الكلّيّات هي المسؤول عنها هذه المرّة! فماذا ترى ينبغي أن يكون الجواب عن كلٍّ من السؤالين؟

نقول: أمّا الأوّل فهو سؤال عن كلّيّاتٍ مختلفة الحقائق، فيجاب عنه بتمام الحقيقة المشتركة بينها، و هو الجنس. فتقول في المثال «حيوان». و منه يُعرف أنّ الجنس يقع أيضاً جواباً عن السؤال بما هو عن الكلّيّات المختلفة بالحقائق الّتي تكون أنواعاً له، كما يقع جواباً عن السؤال بما هو عن الجزئيّات المختلفة بالحقائق.

---

(١) راجع الحاشية: ص ٣٦، و شرح الشمسيّة: ص ٤٩، و شرح المنظومة: ص ٢٣، و القواعد الجليّة: ص ٢٠٩، و الجوهر النضيد: ص ١٣، و أساس الاقتباس: ص ٢٤ ـ ٢٧، و الإشارات و شرحها: ص ٧٠ ـ ٧٩، و التحصيل: ص ١٦، و نهاية الحكمة: ص ٧٨، و بداية الحكمة: ص ٥٩.

(٢) سيأتي منه ﷺ: أنّ الجنس يقع جواباً عن السؤال عن الكلّيّات المتكثّرة بالحقيقة أيضاً، فكان اللازم أن يقال في تعريفه ـ كما في سائر كتب المنطق ـ: «هو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة في جواب ما هو؟». اللّهمّ إلّا أن يراد بالجزئيّ الجزئيّ الإضافيّ حتّى يشمل الكلّيّ. أو يوجّه بأنّ الاشتراك بين الجزئيّات المتكثّرة بالحقيقة و الاشتراك بين الأنواع كذلك متلازمان، فاكتفى بأحدهما عن الآخر. هذا، و لكن بعد اللتيا و الّتي لا يسلم التعريف ـ كسابقه ـ عن محذور استعمال المشترك فيه، فإنّ الجزئيّ قد مرّ أنّه مشترك لفظاً بين الحقيقيّ و الإضافيّ، أو محذور عدم صراحة التعريف.

(٣) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

و أمّا الثاني فهو سؤال بما هو عن كلّيٍّ واحد. و حقّ الجواب الصحيح الكامل أن نقول في المثال: «حيوانٌ ناطق» فيتكفّل الجواب بتفصيل ماهيّة الكلّيّ المسؤول عنه و تحليلها إلى تمام الحقيقة الّتي يشاركه فيها غيره و إلى الخصوصيّة الّتي بها يمتاز عن مشاركاته في تلك الحقيقة. و يُسمّى مجموع الجواب «الحدّ التامّ» كما سيأتي في محلّه[1]. و تمام الحقيقة المشتركة الّتي هي الجزء الأوّل من الجواب هي: الجنس ـ و قد تقدّم ـ والخصوصيّة المميّزة الّتي هي الجزء الثاني من الجواب هي: «**الفصل**» وهو ثالث الكلّيّات.

و من هذا يتّضح أنّ الفصل جزءٌ من مفهوم الماهيّة، و لكنّه الجزء المختصّ بها الّذي يميّزها عن جميع ما عداها، كما أنّ الجنس جزؤها المشترك الّذي أيضاً يكون جزءاً للماهيّات الأُخرى.

و يبقى شيءٌ ينبغي ذكره.

و هو: أنّا كيف نسأل ليقع الفصلُ وحدَه جواباً؟ و بعبارة أوضح: أنّ الفصل وحدَه يقع في الجواب عن أيّ سؤال؟

نقول: يقع الفصل جواباً عمّا إذا سألنا عن خصوصيّة الماهيّة الّتي بها تمتاز عن أغيارها بعد أن نعرف تمام الحقيقة المشتركة بينها و بين أغيارها. فإذا رأينا شَبَحاً من بعيد و عرفنا أنّه حيوان و جهلنا خصوصيّته فبطبيعتنا نسأل، فنقول: «أيّ حيوانٍ هو في ذاته». و لو عرفنا أنّه جسمٌ فقط لقلنا: «أيّ جسمٍ هو في ذاته». و إن شئت قلت ـ بدل «في ذاته» ـ: في جوهره أو حقيقته، فإنّ المعنى واحد. و الجواب عن الأوّل «ناطق» فقط و هو فصل الإنسان، أو «صاهل» و هو فصل الفرس. و عن الثاني «حسّاس» مثلاً و هو فصل الحيوان.

---

(١) سيأتي في ص ١٣٤.

إذاً يصحّ أن نقول: إنّ الفصل يقع في جواب «أيُّ شيءٍ». و شيء كناية عن الجنس الّذي عُرِف قبلَ السؤال عن الفصل.

و عليه، يصحّ تعريف الفصل بما يأتي: هو جزء الماهيّة المختصّ بها[١]، الواقع في جواب أيّ شيءٍ هو في ذاته[٢].

تقسيمات:

(١) النوع: حقيقيٌّ و إضافيّ[٣].

(٢) الجنس: قريبٌ و بعيدٌ و متوسّط[٤].

(٣) النوع الإضافيّ: عالٍ و سافلٌ و متوسّط[٥].

---

(١) راجع الحاشية: ص ٤٢، و شرح الشمسيّة: ص ٥٢، و الجوهرالنضيد: ص ١٥، و أساس الاقتباس: ص ٢٢ ـ ٢٨، و الإشارات و شرحها: ص ٨٤ ـ ٨٨، و النجاة: ص ٨، و التحصيل: ص ١٨، و نهاية الحكمة: ص ٨٢، و بداية الحكمة: ص ٥٩.

(٢) لا يخفى أنّه جمع بين تعريفين للفصل، فإنّ جزء الماهيّة المختصّ بها تعريفٌ تامٌّ، و الباقي أيضاً تعريف تامٌّ.

(٣) لا يخفى عليك أنّه بعد ما لم يكن النوع بمعنىً واحد منقسماً إلى الحقيقيّ و الإضافيّ بل كان مشتركاً لفظيّاً بين الأمرين ـ كما سيصرّح به هو أيضاً بعد أسطر ـ لا يصحّ عدّه من التقسيمات.

(٤) الصحيح ـ كما عليه الجمهور ـ أن يقال: الجنس: عالٍ و متوسّطٌ و سافل، و ذلك لأنّ كلّاً من القريب و البعيد إضافيّ نسبيّ. فالجنس السافل قريبٌ بالإضافة إلى النوع، و الجنس المتوسّط الأوّل قريبٌ بالنسبة إلى الجنس السافل و بعيدٌ بالنسبة إلى النوع، و الجنس المتوسّط الثاني قريبٌ بالنسبة إلى الجنس المتوسّط الأوّل و بعيدٌ بالنسبة إلى النوع و الجنس السافل، و جنس الأجناس قريبٌ بالنسبة إلى ما يندرج تحته مباشرةً و بعيدٌ بالنسبة إلى غيره.

ولمزيد الفائدة راجع الحاشية: ص ٤١، و شرح الشمسيّة: ص ٥٠، و شرح المنظومة: ص ٢٣، و شرح المطالع: ص ٨٢، و اللمعات (منطق نوين): ص ٩، و الجوهر النضيد: ص ١٤، و الإشارات و شرحها: ص ٨٢، و التحصيل: ص ١٧.

(٥) راجع شرح المطالع: ص ٨٦، و الجوهر النضيد: ص ١٤، و أساس الاقتباس: ص ٢٩.

(٤) الفصل: قريبٌ و بعيد[١]، مقوِّمٌ و مقسِّم[٢].

١ ـ لفظ «النوع» مشترك[٣] بين معنيين: أحدهما «الحقيقيّ» و هو أحد الكلّيّات الخمسة، و قد تقدّم. و ثانيهما «الإضافيّ» و المقصود به الكلّيّ الّذي فوقه جنس[٤] فهو نوعٌ بالإضافة إلى الجنس الّذي فوقَه، سواء كان نوعاً حقيقيّاً أو لم يكن، كالإنسان بالإضافة إلى جنسه و هو الحيوان، و كالحيوان بالإضافة إلى جنسه و هو الجسم النامي، و كالجسم النامي بالإضافة إلى الجسم المطلق، و كالجسم المطلق بالإضافة إلى الجوهر.

٢ ـ قد تتألّف سلسلة من الكلّيّات يندرج بعضُها تحتَ بعض، كالسلسلة المتقدّمة الّتي تُبتدَأ بالإنسان و تنتهي بالجوهر، فإذا ذهبتَ بها متصاعداً من الإنسان فمبدأُها «النوع» و هو الإنسان في المثال. و بعده الجنس الأدنى الّذي هو مبدأ سلسلة الأجناس، و يُسمّى «الجنس القريب»[٥] لأنّه أقربها إلى النوع،

---

(١) راجع الحاشية: ص ٤٣، و شرح الشمسيّة: ص ٥٥، و الإشارات: ص ٨٨.

(٢) راجع الحاشية: ص ٤٤، و شرح المطالع: ص ٩١، و الجوهر النضيد: ص ١٦، و الإشارات و شرحها: ص ٨٩.

ولا يخفى عليك أنّ المقوِّم و المقسِّم ليسا قسمين للفصل. بل كلّ فصل مقوِّم لنوعه و مقسِّم لجنسه، فهما وصفان لكلّ فصل لا قسمان من مطلق الفصل.

(٣) راجع الحاشية: ص ٤٠، و شرح الشمسيّة: ص ٧١، و شرح المنظومة: ص ٢٥، و تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده في المقام، و الجوهر النضيد: ص ١٥، و الإشارات و شرحها: ص ٧٩ ـ ٨١.

(٤) أي الكلّيّ الذاتيّ الّذي فوقه جنس، أو يراد ما يكون فوقه جنس بلا واسطة، فلا يكون إلّا ذاتيّاً. كلّ ذلك لأنّ الصنف ليس من النوع الإضافيّ في شيء.

(٥) لا يخفى عليك ـ كما تقدّم آنفاً ـ أنّ كلّاً من الجنس القريب و البعيد إضافيّ، فالجنس السافل قريبٌ بالإضافة إلى النوع، و الجنس المتوسّط الأوّل قريبٌ بالنسبة إلى الجنس السافل و بعيدٌ بالنسبة إلى النوع، و الجنس المتوسّط الثاني قريبٌ بالنسبة إلى الجنس المتوسّط الأوّل و بعيدٌ بالنسبة إلى النوع و الجنس السافل، و جنس الأجناس قريبٌ بالنسبة إلى ما يكون دونه مباشرة و بعيدٌ بالنسبة إلى غيره.

و يُسمّى أيضاً «الجنس السافل» و هو الحيوان في المثال.

ثمّ هذا الجنس فوقَه جنس أعلى ... حتّى تنتهي إلى الجنس الّذي ليس فوقَه جنس، و يُسمّى «الجنس البعيد» و «الجنس العالي» و «جنس الأجناس» و هو الجوهر في المثال. أمّا ما بين السافل و العالي فيُسمّى «الجنس المتوسّط» و يُسمّى «بعيداً» أيضاً كالجسم المطلق و الجسم النامي.

فالجنس ـ على هذا ـ قريبٌ و بعيدٌ و متوسّط، أو سافلٌ و عالٍ و متوسّط.

٣ ـ و إذا ذهبت في السلسلة متنازلاً مبتدئاً من جنس الأجناس إلى ما دونه حتّى تنتهي إلى النوع الّذي ليس تحته نوع، فما كان بعد جنس الأجناس يُسمّى «النوع العالي» و هو مبدأ سلسلة الأنواع الإضافيّة، و هو الجسم المطلق في المثال. و أخيرها ـ أي منتهى السلسلة ـ يُسمّى «نوع الأنواع» أو «النوع السافل» و هو الإنسان في المثال. أمّا ما يقع بين العالي و السافل فهو «المتوسّط» كالحيوان و الجسم النامي. فالجسم النامي جنسٌ متوسّط و نوعٌ متوسّط.

إذاً النوع الإضافيّ: عالٍ و متوسّطٌ و سافل.

تنبيه

يتّضح ممّا سبق أنّ كلّاً من المتوسّطات لا بدّ أن يكون نوعاً لما فوقَه و جنساً لما تحتَه. و المتوسّط ـ النوع و الجنس ـ قد يكون واحداً إذا تألّفت سلسلة الكلّيّات من أربعة، و قد يكون أكثر إذا كانت السلسلة أكثر من أربعة.

فمثال الأوّل: «الماء» المندرج تحت السائل، المندرج تحت الجسم، المندرج تحت الجوهر. أو «البياض» المندرج تحت اللون، المندرج تحت الكيف المحسوس، المندرج تحت الكيف.

و مثال الثاني: سلسلة «الإنسان» إلى الجوهر المؤلّفة من خمسة كلّيّات كما تقدّم. أو «متساوي الساقين» المندرج تحت المثلّث، المندرج تحت

الشكل[١] المستقيم الأضلاع، المندرج تحت الشكل المستوي، المندرج تحت الشكل، المندرج تحت الكمّ. و هذه السلسلة مؤلّفة من ستّة كلّيّات، و الأنواع المتوسّطة ثلاثة: المثلّث، و الشكل المستقيم الأضلاع، و الشكل المستوي. و الأجناس المتوسّطة ثلاثة أيضاً: الشكل المستقيم الأضلاع، و الشكل المستوي، و الشكل.

٤ ـ و كلّ نوع إضافيّ لا بدّ له من فصلٍ[٢] يكون جزءاً من ماهيّته يقوّمها و يميّزها عن الأنواع الأُخر الّتي في عرضه المشترِكة معه في الجنس الّذي فوقَه. كما يُقسِّم الجنس إلى قسمين: أحدهما نوع ذلك الفصل، و ثانيهما ما عداه، كالحسّاس المقوِّم للحيوان و المقسِّم للجسم النامي إلى حيوان و غير حيوان، فيقال: الجسم النامي حسّاس و غير حسّاس.

و لكنّ الفصل الّذي يقوِّم نوعه المساوي له لا بدّ أن يقوِّم أيضاً ما تحتَه من الأنواع. فالحسّاس المقوِّم للحيوان يقوِّم الإنسان و غيره من أنواع الحيوان أيضاً، لأنّ الفصل المقوِّم للعالي لا بدّ أن يكون جزءاً من العالي، و العالي جزءٌ من السافل[٣]، و جزءُ الجزءِ جزءٌ، فيكون الفصلُ المقوِّم للعالي جزءاً من السافل، فيقوِّمه.

---

(١) الصحيح أن يقال بدله: «السطح المستقيم الأضلاع، المندرج تحت السطح المستوي، المندرج تحت السطح المندرج تحت الكمّ» فإنّ الشكل ليس من مقول الكمّ، و إنّما هو من الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات. هذا، إذا كان المثلّث من أقسام السطح، و إن كان من أقسام الشكل فما ذكره ﷺ هو في محلّه، إلّا قوله الأخير: «المندرج تحت الكمّ» فإنّه لا بدّ أن يبدَّل بقولنا: «المندرج تحت الكيف».

(٢) و ذلك لأنّ له جنساً، فبالضرورة لا بدّ له من فصلٍ يقوّمه و يميّزه عن مشاركاته في الجنس. و أمّا النوع الحقيقيّ فهو على قسمين: مركَّب لا بدّ له من الفصل لأنّه جزؤه، و بسيط لا فصل له.

(٣) لا يخفى عليك أنّ كلّاً من العالي و السافل هنا أُريد منه معناه اللُّغويّ، لا العالي و السافل المصطلَحين في ترتّب الأجناس و الأنواع.

و القاعدة العامّة أن نقول: مقوِّم العالي مقوِّم السافل، و لا عكس.

و الفصل أيضاً إذا لوحظ بالقياس إلى نوعه المساوي له قيل له: «الفصل القريب» كالحسّاس بالقياس إلى الحيوان، و الناطق بالقياس إلى الإنسان. و إذا لوحظ بالقياس إلى النوع الّذي تحت نوعه قيل له: «الفصل البعيد» كالحسّاس بالقياس إلى الإنسان.

و **الخلاصة**: أنّ الفصل الواحد يُسمّى قريباً و بعيداً باعتبارين، و يُسمّى مقوِّماً و مقسِّماً باعتبارين.

الذاتيّ و العَرَضيّ[1]

للذاتيّ و العَرَضيّ اصطلاحات في المنطق تختلف معانيها، و لا يهمّنا الآن التعرّض إلّا لاصطلاحهم في هذا الباب، و هو الّذي يُسمّونه بـ«كتاب إيساغوجي» أي «كتاب الكلّيّات الخمسة» حسبَ وضع مؤسِّس المنطق «الحكيم أرسطو». و كان علينا أن نتعرّض لهذا الاصطلاح في أوّل بحث الكلّيّات الخمسة، لو لا أنّا أردنا إيضاح المعنى المقصود منه بتقديم شرح الكلّيّات الثلاثة المتقدّمة، فنقول:

١ ـ الذاتيّ: هو المحمول الّذي تتقوّم ذاتُ الموضوع به غير خارجٍ عنها، و نعني بـ«ما تتقوّم ذاتُ الموضوع به» أنّ ماهيّة الموضوع لا تتحقّق إلّا به، فهو قوامها، سواء كان هو نفس الماهيّة كالإنسان المحمول على زيد و عمرو، أو كان جزءاً منها كالحيوان المحمول على الإنسان أو الناطق المحمول عليه[2]، فإنّ نفس الماهيّة أو جزءَها يُسمّى ذاتيّاً.

و عليه، فالذاتيّ يعمّ النوع و الجنس و الفصل، لأنّ النوع نفس الماهيّة الداخلة

---

(١) راجع شرح المنظومة: ص ٢٩، و شرح المطالع: ص ٦٣، و الجوهر النضيد: ص ١٠، و أساس الاقتباس: ص ٢١، و الإشارات و شرحها: ص ٣٨ و ٦٥، و التحصيل: ص ٩.

(٢) كان الأولى أن يقول: المحمول على نفسه، حيث يقال: الإنسان إنسان.

في ذات الأفراد، و الجنس و الفصل جزءان داخلان في ذاتها.

٢ ـ العَرَضيّ: هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقوّمه بجميع ذاتيّاته، كالضاحك اللاحق للإنسان، و الماشي اللاحق للحيوان، و المتحيّز اللاحق للجسم.

و عندما يتّضح هذا الاصطلاح ندخل الآن في بحث باقي الكلّيّات الخمسة، و قد بقي منها أقسام العَرَضيّ، فإنّ العَرَضيّ ينقسم إلى:

الخاصّة و العَرَض العامّ

لأنّ العَرَضيّ إمّا أن يختصّ بموضوعه الّذي حُمل عليه ـ أي لا يعرض لغيره ـ فهو «الخاصّة» سواء كانت مساوية لموضوعها كالضاحك(١) بالنسبة إلى الإنسان، أو كانت مختصّة ببعض أفراده كالشاعر و الخطيب و المجتهد العارضة على بعض أفراد الإنسان. و سواء كانت خاصّة للنوع الحقيقيّ كالأمثلة السابقة، أو للجنس المتوسّط كالمتحيّز خاصّةِ الجسم، و الماشي(٢) خاصّةِ الحيوان، أو لجنس الأجناس كالموجود(٣) لا في موضوعٍ خاصّةِ الجوهر.

و إمّا أن يعرض لغير موضوعه أيضاً ـ أي لا يختصّ به ـ فهو «العَرَض العامّ» كالماشي بالقياس إلى الإنسان، و الطائر بالقياس إلى الغراب، و المتحيّز بالقياس إلى الحيوان، أو بالقياس إلى الجسم النامي.

---

(١) بالقوّة.

(٢) يُفهم من هذا المثال وجود سقط في العبارة لا بدّ من الإتيان به لاستيفاء الأقسام و لتحقّق ممثّل لهذا المثال، و ذلك بأن يزاد بعد قوله: «أو للجنس» قولنا: «أو للنوع» أو يزاد بعد قوله: «المتوسط» قولنا: «أو القريب».

ثمّ لا يخفى عليك ما في عطف هذا على ما قبله فإنّ الحيوان ليس جنساً متوسّطاً، فكان اللازم أن يقول: أو للجنس السافل كالماشي خاصّة الحيوان.

(٣) منه يُعلم أنّ مقسم الكلّيّات الخمسة ليس هي الماهيّة، بل أعمّ منها.

و عليه، يمكن تعريف الخاصّة و العَرَض العامّ بما يأتي:

الخاصّة[١]: الكلّيّ الخارج المحمول الخاصّ بموضوعه.

العَرَض العامّ[٢]: الكلّيّ الخارج المحمول على موضوعه و غيره.

تنبيهات و توضيحات

١ ـ قد يكون الشيء الواحد خاصّة بالقياس إلى موضوع و عَرَضاً عامّاً بالقياس إلى آخر، كـ«الماشي» فإنّه خاصّةٌ للحيوان و عَرَضٌ عامٌّ للإنسان. و مثله «الموجود لا في موضوع» و «المتحيّز» و نحوها ممّا يعرض الأجناس[٣].

٢ ـ و قد يكون الشيء الواحد عرَضيّاً بالقياس إلى موضوع و ذاتيّاً بالقياس إلى آخر، كـ«المُلْوَنّ»[٤] فإنّه خاصّة الجسم مع أنّه جنس للأبيض و الأسود و نحوهما. و مثلُه «مفرّق البصر» فإنّه عرَضيٌّ بالقياس إلى الجسم مع أنّه فصل للأبيض، لأنّ الأبيض مُلْوَنٌّ مفرّق البصر[٥].

٣ ـ كلٌّ من الخاصّة و الفصل قد يكون مفرداً و قد يكون مركّباً[٦]. مثال المفرد

(١) راجع الحاشية: ص ٤٦، و شرح الشمسيّة: ص ٥٩، و شرح المطالع: ص ٩٦، والإشارات و شرحها: ص ٩٠، و التحصيل: ص ١٨.

(٢) راجع شرح الشمسيّة: ص ٥٩، و شرح المطالع: ص ٩٦، و الجوهر النضيد: ص ١٧، و الإشارات: ص ٩٠، و التحصيل: ص ١٩.

(٣) و أمّا ما يعرض النوع الحقيقيّ من الخواصّ فهو خاصّته، و لا يتصوّر كونها عرَضاً عامّاً أيضاً، اللّهمّ إلّا بالنسبة إلى الصنف.

(٤) بضمّ الميم و سكون اللام و فتح الواو و تشديد النون، أي: ذي اللون.

(٥) أي: مفرِّق نور البصر. و لا يخفى عليك أنّ تعريف الأبيض هذا مبتنٍ على ما كان يراه بعض الطبيعيّين القدماء من أنّ الرؤية إنّما هي بخروج الشعاع من العين و وقوعه على المرئيّ.

(٦) لا يخفى أنّه يختلف الوجه في الإتيان به مركّباً بحسب الأمثلة. فقد يكون الوجه فيه عدم كون كلٍّ من الجزءين بمفرده مساوياً للموضوع، و بالتالي لا يمكن أن يكون بمفرده خاصّة ـ كما في المثال الأوّل ـ فيركّب عَرَضيّان عامّان مثلاً للحصول على الخاصّة. وقد يكون ←

منهما «الضاحك» و «الناطق». و مثال المركّب من الخاصّة قولنا للإنسان: «منتصبُ القامة بادي البشرة». و مثال المركّب من الفصل قولنا للحيوان: «حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة».

الصنف

٤ ـ تقدّم أنّ الفصل يقوِّم النوع و يميّزه عن أنواع جنسه، أي يقسِّم ذلك الجنس، أو فقل: يُنوّع الجنس. أمّا الخاصّة فإنّها لا تقوِّم الكلّيّ الّذي تختصّ به قطعاً، إلّا أنّها تميّزه عن غيره، أي أنّها تقسِّم ما فوق ذلك الكلّيّ، فهي كالفصل من هذه الناحية في كونها تقسِّم الجنس، و تزيد عليه(١) بأنّها تقسِّم العَرَض العامّ أيضاً، كـ «الموجود لا في موضوع» الّذي يقسّم «الموجود»(٢) إلى جوهرٍ و غيرِ جوهر.

و تزيد عليه أيضاً بأنّها تقسّم كذلك النوع، و ذلك عندما تختصّ ببعض أفراد النوع كما تقدّم، كالشاعر المقسِّم للإنسان. و هذا التقسيم للنوع يُسمّى في اصطلاح المنطقيّين تصنيفاً، و كلّ قسم من النوع يُسمّى صنفاً.

فالصنف: كلّ كلّيٍّ أخصّ من النوع(٣) و يشترك مع باقي أصناف النوع في تمام

← الوجه فيه ـ و يبدو أنّ هذا الوجه مختصّ بالفصل، كما أنّ الوجه السابق مختصّ بالخاصّة ـ أنّ الفصل الحقيقيّ لمّا كان مجهولاً يؤخذ لازمه و يذكر مقامه، فربما كان اللازم أكثر من واحدٍ فيوضع جميعاً مقام الفصل الحقيقيّ ـ كما في المثال الثاني ـ. راجع بداية الحكمة: الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

(١) أي تزيد الخاصّة على الفصل كما هو الظاهر، و يؤيّده ما سيأتي بعد سطرين من قوله: «و تزيد عليه أيضاً». هذا، و لكن لا يخفىٰ أنّ هذا ـ علىٰ خلاف ما سيأتي ـ ليس زيادة للخاصّة على الفصل، فإنّ الفصل أيضاً يقسِّم العَرَض العامّ، فإنّ الناطق مثلاً يقسِّم الماشي والمتحيّز و الموجود لا في موضوع، و الموجود، و هي أعراض عامّة للإنسان والجسم النامي و الجسم و الجوهر.

(٢) أيضاً منه يُعلم، أنّ مقسم الكلّيات الخمسة ليس هو الماهيّة.

(٣) لا يخفى عليك التهافت بين ما ذكره هنا في تعريف الصنف و بين ما يأتي في مبحث ←

حقيقتها، و يمتاز عنها بأمرٍ عارضٍ خارجٍ عن الحقيقة.

و التصنيف كالتنويع، إلّا أنّ التنويع للجنس باعتبار الفصول الداخلة في حقيقة الأقسام، و التصنيف للنوع باعتبار الخواصّ الخارجة عن حقيقة الأقسام كتصنيف الإنسان إلى شرقيٍّ و غربيّ، و إلى عالمٍ و جاهل، و إلى ذكرٍ و أُنثى ... و كتصنيف الفرس إلى أصيلٍ و هجين ... و تصنيف النخل إلى زهديٍّ و بربنٍ و عمرانيّ ... إلى ما شاء الله من التقسيمات للأنواع، باعتبار أُمورٍ عارضةٍ خارجةٍ عن حقيقتها.

الحمل و أنواعه

٥ ـ وصفنا كلّاً من الكلّيّات الخمسة بالمحمول، و أشرنا إلى أنّ الكلّيّ المحمول ينقسم إلى الذاتيّ و العَرَضيّ. و هذا أمرٌ يحتاج إلى التوضيح و البيان.

لأنّ سائلاً قد يسأل فيقول: إنّ النوع قد يُحمل على الجنس، كما يقال مثلاً: الحيوانُ إنسانٌ و فرسٌ و جملٌ... إلى آخره، مع أنّ الإنسان بالقياس إلى الحيوان ليس ذاتيّاً له، لأنّه ليس تمامَ الحقيقة و لا جزءَها و لا عَرَضيّاً خارجاً عنه(١)، أفهناك واسطة بين الذاتيّ و العَرَضيّ؟ أم ماذا؟

و قد يسأل ثانياً فيقول: إنّ الحدّ التامّ يُحمل على النوع و الجنس(٢) كما يقال:

← القسمة ص ١٥١. و الأولى ما ذكره هناك من أنّ الصنف هو كلّ كلّيّ ذاتيّ قيّد بخاصّة أخصّ، أو فقل: هو الخاصّة الأخصّ سواء كانت خاصّة النوع أو خاصّة الجنس. بل الصحيح أن يقال: الصنف كلّ كلّيّ ذاتيّ قيّد بعَرَضيّ يخصّصه سواء كان ذلك العَرَضيّ خاصّة أو عَرَضيّاً عامّاً هو أخصّ منه من وجه كالإنسان المذكّر.

(١) فيه: أنّه عَرَضيٌّ خارج، فإنّ الإنسان ليس من مقوّمات الحيوان، بل خارج عن حقيقة محمول عليه، و لا نعني بالعَرَضيّ إلّا هذا. فما تكلّفه من تقسيم الحمل إلى طبعيّ و وضعيّ و تخصيص المقصود بالأوّل لا وجه له، سيّما بالالتفات إلى أنّ الذاتيّ و العَرَضيّ في معنى الداخل في حقيقة الشيء و غير الداخل فيها، فلا يخلو محمول ـ بأيّ حملٍ حُمِل ـ منهما، و إلّا لزم ارتفاع النقيضين فيه.

(٢) غير الجنس العالي، إذ لا جنس للعالي فلا فصل له أيضاً، فلا حدّ له.

الإنسان حيوانٌ ناطق، و الحيوان جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بـالإرادة. و عـليه، فالحدّ التامّ كلّيٌّ محمول، و هو تمام حقيقة موضوعه، مـع أنّـه ليس نـوعاً له[١] و لا جنساً و لا فصلاً، فينبغي أن يُجعل للذاتيّ قسماً رابعاً. بل لا ينبغي تسـميته بالذاتيّ لأنّه هو نفس الذات[٢] و الشيء لا يُنسب إلى نفسه، و لا بالعَرَضيّ لأنّه ليس بخارجٍ عن موضوعه، فيجب أن يكون واسطة بين الذاتيّ و العَرَضيّ.

و قد يسأل ثالثاً فيقول: إنّ المنطقيّين يقولون: إنّ الضِحك خـاصّة الإنسـان و المشي عَرَضٌ عامٌّ له مثلاً، مع أنّ الضِحك و المشي لا يُحملان على الإنسـان، فلا يقال: الإنسان ضَـحِك، و قـد ذكـرتم أنّ الكـلّيّات كـلّها مـحمولات عـلى موضوعاتها، فما السرّ في ذلك؟

و لكن هذا السائل إذا اتّضح له المقصود من «الحمل» ينقطع لديه الكلام[٣]، فإنّ الحمل له ثلاثة تقسيمات، و المراد مـنه هـنا بـعض أقسـامه فـي كـلٍّ مـن التقسيمات، فنقول:

١ ـ الحمل: طبعيٌّ و وضعيّ

اعلم أنّ كلّ محمولٍ فهو كلّيٌّ حقيقيّ، لأنّ الجزئيّ الحقيقيّ بما هـو جـزئيّ

---

(١) فيه: أنّه نوع، لأنّه هو نفس مفهوم الإنسان كما سيصرِّح به في أحكام الحدّ التامّ. و أيـضاً النوع هو المقول على الكثرة المتّفقة الحقيقة في جواب ما هو؟ و هذا التعريف كما يصدق على الإنسان يصدق على حدّه التامّ، فإنّه إذا لم يعلم الإنسان وجب الجواب بحدّه التامّ في جواب زيد و عمرو و بكر ما هي ؟

(٢) أقول: قد مرّ في ص ١٠٧ منه ﷺ: أنّ الذاتيّ يراد به هنا ما يعمّ الذات و الذاتيّ.

(٣) أقول: قد عرفت الجواب عن السؤالين الأوّل و الثاني، و الأولى في الجواب عن الثاني أنّ المراد بالحمل أعمّ من المواطاة و الاشتقاق. و يبدو أنّ الأولى حذف هذه الأسئلة و أجوبتها من الكتاب، بل لا بدّ من حذف العنوان السابق و ما بعده إلى عنوان «العـروض و مـعناه الحمل».

لا يُحمل على غيره[١]. و كلّ كلّيّ أعمّ بحسب المفهوم فهو محمول بالطبع على ما هو أخصّ منه مفهوماً، كحمل الحيوان على الإنسان، و الإنسان على محمّد، بل و حمل الناطق على الإنسان. و يُسمّى مثلُ هذا «حملاً طبعيّاً» أي اقتضاه الطبع و لا يأباه.

و أمّا العكس ـ و هو حمل الأخصّ مفهوماً على الأعمّ ـ فليس هو حملاً طبعيّاً بل بالوضع و الجعل، لأنّه يأباه الطبع و لا يقبله، فلذلك يُسمّى «حملاً وضعيّاً» أو «جعليّاً».

و مرادهم بالأعمّ بحسب المفهوم غير الأعمّ بحسب المصداق الّذي تقدّم الكلام عليه في النِسَب، فإنّ الأعمّ قد يراد منه الأعمّ باعتبار وجوده في أفراد الأخصّ و غير أفراده، كالحيوان بالقياس إلى الإنسان و هو المعدود في النِسَب. و قد يراد منه الأعمّ باعتبار المفهوم فقط[٢] و إن كان مساوياً بحسب الوجود، كالناطق بالقياس إلى الإنسان، فإنّ مفهومه أنّه شيءٌ مّا له النطق من غير التفات إلى كون ذلك الشيء إنساناً أو لم يكن، و إنّما يستفاد كون الناطق إنساناً دائماً من خارج المفهوم.

فالناطق بحسب المفهوم أعمّ من الإنسان و كذلك الضاحك و إن كانا بحسب الوجود مساويين له؛ و هكذا جميع المشتقّات لا تدلّ على خصوصيّة ما تقال

(١) هذا ما اختاره هو﵀ تبعاً لجمعٍ من المحقّقين، و خالفهم جمعٌ آخر و جوّزوا حمل الجزئيّ على الجزئيّ، بل على الكلّيّ، فلا تغفل.

(٢) و الملاك في الأعمّ و الأخصّ مفهوماً هو أخذ مفهوم آخر في مفهومه و عدمه، فكلّ مفهوم أُخذ فيه مفهوم آخر فهو أخصّ منه، و كلّ مفهوم لم يؤخذ فيه مفهوم آخر فهو أعمّ. فالإنسان أخصّ مفهوماً من الحيوان، لأنّه أُخذ في مفهومه الحيوان؛ و كذا الإنسان بالنسبة إلى الناطق. و أمّا الناطق و الحيوان فكلّ منهما أعمّ من الإنسان، لعدم كون الإنسان مأخوذاً فيهما جزءاً من مفهومهما. و من هنا يُعلم أنّ كلّاً من الضاحك و الناطق أعمّ من الآخر، كما يُعلم أنّ كلّ مفهومٍ بالنسبة إلى مفهومٍ آخر لا يخلو من كونه أعمّ أو أخصّ.

عليه، كالصاهل بالقياس إلى الفرس، و الباغم للغزال، و الصادح للبلبل، و الماشي للحيوان.

و إذا اتّضح ذلك يظهر الجواب عن السؤال الأوّل، لأنّ المقصود من المحمول في الكلّيّات الخمسة المحمول بالطبع، لا مطلقاً.

٢ ـ الحمل: ذاتيّ أوّليّ و شائع صناعيّ

و اعلم أنّ معنى الحمل هو الاتّحاد بين شيئين، لأنّ معناه: أنّ هذا ذاك. و هذا المعنى كما يتطلّب الاتّحاد بين الشيئين يستدعي المغايرة بينهما ليكونا حسب الفرض شيئين، و لولاها لم يكن إلّا شيءٌ واحد، لا شيئان.

و عليه، لا بدّ في الحمل من الاتّحاد من جهةٍ و التغاير من جهةٍ أُخرى كيما يصحّ الحمل؛ و لذا لا يصحّ الحمل بين المتباينين، إذ لا اتّحاد بينهما. و لا يصحّ حمل الشيء على نفسه(١) إذ الشيء لا يغاير نفسَه.

ثمّ إنّ هذا الاتّحاد (إمّا) أن يكون في المفهوم، فالمغايرة لا بدّ أن تكون اعتباريّة(٢)، و يُقصد بالحمل حينئذٍ أنّ مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول و ماهيّته(٣) بعد أن يُلحظا متغايرَين بجهةٍ من الجهات؛ مثل قولنا: «الإنسان

(١) أي لا يصحّ الحمل إذا لم يكن هناك إلّا شيءٌ واحد، فإنّه لا يصحّ إلّا لواحدٍ من الموضوع و المحمول، مع أنّ الحمل يحتاج إلى أمرين: موضوع و محمول.

(٢) أي تكون بحسب ملاحظة القاصد للحمل، كأن يلاحظ الشيء تارةً إجمالاً، و أُخرى تفصيلاً، كقولنا: الإنسان حيوانٌ ناطق، أو يلاحظه تارةً موضوعاً، و أُخرى محمولاً، كما في قولنا: الإنسان إنسان.

(٣) لا يخفى عليك أنّه ليس مفاد هذا الحمل أنّ مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول، بل مفاده أنّ الموضوع و المحمول متّحدان مفهوماً سواء كان الحكم على المفهوم أو على المصداق. و بعبارة أُخرى: هو أعمّ من أن يراد به أنّ مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول، أو يراد به أنّ حقيقة مصداق الموضوع هو حقيقة مصداق المحمول، أي أنّ ذاتيهما واحدة.

حيوانٌ ناطق» فإنّ مفهوم «الإنسان» و مفهوم «حيوانٌ ناطق» واحد، إلّا أنّ التغايرَ بينهما بالإجمال و التفصيل. و هذا النوع من الحمل يُسمّى «حملاً ذاتيّاً أوّليّاً»[١].

(و إمّا) أن يكون الاتّحاد في الوجود و المصداق، و المغايرة بحسب المفهوم. و يرجع الحمل حينئذٍ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول و مصاديقه[٢]، مثل قولنا: «الإنسان حيوان» فإنّ مفهومَ «إنسان» غيرُ مفهوم «حيوان» و لكن كلّ ما صدق عليه الإنسان صدق عليه الحيوان. و هذا النوع من الحمل يُسمّى «الحمل الشائع الصناعيّ» أو «الحمل المتعارف» لأنّه هو الشائع في الاستعمال المتعارف في صناعة العلوم.

و إذا اتّضح هذا البيان يظهر الجواب عن السؤال الثاني أيضاً، لأنّ المقصود من المحمول في باب الكلّيّات هو المحمول بالحمل الشائع الصناعيّ. و حمل الحدّ التامّ من الحمل الذاتيّ الأوّليّ.

٣ ـ الحمل: مواطاة و اشتقاق

إذا قلنا: الإنسان ضاحك، فمثل هذا الحمل يُسمّى «حمل مواطاة» أو «حمل هوَ هوَ» و معناه: أنّ ذاتَ الموضوع نفسُ المحمول، و إذا شئت فقل: معناه: هذا ذاك؛ و المواطاة معناها الاتّفاق. و جميعُ الكلّيّات الخمسة يُحمل بعضها على بعضٍ و على أفرادها بهذا الحمل.

---

(١) يسمّى ذاتيّاً لاختصاصه بحمل الذات على نفسه، و أوّليّاً لكون القضايا المشتملة عليه من الأوّليّات لا يحتاج التصديق بها إلى شيءٍ سوى تصوّر الموضوع و المحمول و النسبة.

(٢) لا يخفى عليك أنّ مفاد الحمل الشائع هو كون الموضوع هو المحمول مصداقاً، فتارةً يكون الموضوع من مصاديق المحمول كقولنا: «زيد إنسان» و أُخرى يكون المحمول من مصاديق الموضوع كقولنا: «الإنسان زيد» و ثالثة يكونان ذوي مصداقٍ واحدٍ كقولنا: «الإنسان ناطق» و «الناطق إنسان».

و عندهم نوعٌ آخر من الحمل يُسمّى «حمل اشتقاق» أو حمل «ذو هوَ» كحمل الضحك على الإنسان، فإنّه لا يصحّ أن تقول: الإنسان ضِحك، بل ضاحك، أو ذو ضِحك. و سُمّي «حمل اشتقاق» و «ذو هوَ» لأنّ هذا المحمول بدون أن يُشتقّ منه اسمٌ كـ «الضاحك» أو يضاف إليه «ذو» لا يصحّ حمله على موضوعه. فيقال للمشتقّ كالضاحك محمولٌ بالمواطاة، وللمشتقّ منه كالضِحك محمولٌ بالاشتقاق.

و المقصود بيانه: أنّ المحمول بالاشتقاق كالضِحك و المشي و الحسّ لا يدخل[١] في أقسام الكلّيّات الخمسة، فلا يصحّ أن يقال: الضِحك خاصّةٌ للإنسان، و لا اللون خاصّةٌ للجسم، و لا الحسّ فصلٌ للحيوان، بل الضاحك و المُلْوَنّ هو الخاصّة، و الحسّاس هو الفصل... و هكذا. و إذا وقع في كلمات القوم شيء من هذا القبيل فمن التساهل في التعبير الّذي قد يُشوِّش أفكار المبتدئين، إذ ترى بعضَهم يعبِّر بالضِحك و يريد منه الضاحك. و بهذا يظهر الجواب عن السؤال الثالث.

نعم «اللون» بالقياس إلى «البياض» كلّيٌّ و هو جنسٌ له، لأنّك تحمله عليه حملَ مواطاة، فتقول: البياض لون. أمّا اللون و البياض بالقياس إلى الجسم فليسا من الكلّيّات المحمولة عليه.

العروض معناه الحمل

٦ ـ ثمّ لا يشتبه عليك الأمر، فتقول: إنّكم قلتم: «الكلّيّ الخارج إن عَرَض على موضوعه فقط فهو الخاصّة و إلّا فالعَرَض العامّ» و الضِحك لا شكّ يَعرُض على الإنسان و مختصٌّ به، فإذاً يجب أن يكون خاصّة.

فإنّا نرفع هذا الاشتباه ببيان العروض المقصود به في الباب، فإنّ المراد منه هو

---

(١) لا يخفى عليك أنّه لا يدخل بما هو محمول بالاشتقاق، و إلّا فالمشي و الحسّ محمولان بالمواطاة على أفرادهما، فكلٌّ منهما نوعٌ أو جنسٌ لهما.

الحمل حملاً عَرَضيّاً لا ذاتيّاً، و عليه فالضِحك لا يعرُض على الإنسان بهذا المعنى. و إذا قيل: يَعرُض على الإنسان فبمعنىً آخر للعروض، و هو الوجود فيه.

و عندهم تعبيرٌ آخرُ يُسبِّب الاشتباه، و هو قولهم: «الكلّيّ الخارج عَرَضٌ خاصّ و عَرَضٌ عامّ» فيطلقون العَرَض على الكلّيّ الخارج ثمّ يقولون لمثل الضِحك: إنّه عَرَضٌ. و المقصود بالعَرَض في التعبير الأوّل هو «العَرَضيّ» مقابل «الذاتيّ». و المقصود بالعَرَض في الثاني هو «الموجود في الموضوع» مقابل «الجوهر» الموجود لا في موضوع.

و مثل اللون يُسمّى عَرَضاً بالمعنى الثاني، لأنّه موجود في موضوع، و لكن لا يصحّ أن يُسمّى عَرَضاً بالمعنى الأوّل أبداً، لأنّه بالقياس إلى الجسم لا يُحمل عليه حملَ مواطاة، و بالقياس إلى ما تحته من الأنواع كالسواد و البياض هو جنسٌ لها كما تقدّم، فهو حينئذٍ ذاتيٌّ لا عَرَضيّ.

تقسيمات العَرَضيّ

العَرَضيّ: لازمٌ، و مفارق(١).

١ ـ اللازم: ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، كوصف الفرد للثلاثة، و الزوج للأربعة، و الحارّة للنار...

٢ ـ المفارق: ما لا يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، كأوصاف الإنسان المشتقّة من أفعاله و أحواله، مثل: قائم و قاعد و نائم و صحيح وسقيم، و ما إلى ذلك، و إن كان لا ينفكّ أبداً، فإنّك ترى أنّ وصف العين بالزرقاء لا ينفكّ عن وجود العين، و لكنّه مع ذلك يُعدّ عَرَضيّاً مفارقاً، لأنّه لو أمكنت حيلة لإزالة الزُرْقة لما امتنع ذلك و تبقى العين عيناً. و هذا لا يشبه اللازم، فلو قدرت حيلة لسلخ

(١) راجع الحاشية: ص ٤٧، و شرح الشمسيّة: ص ٥٦، و التحصيل: ص ١٢.

وصف الفرد عن الثلاثة لما أمكن أن تبقى الثلاثة ثلاثة، و لو قُدر سلخ وصف الحرارة عن النار لبطل وجود النار. و هذا معنى امتناع الانفكاك عقلاً.

اللازم: بيِّنٌ و غير بيِّن[١].

البيِّن: بيِّنٌ[٢] بالمعنى الأخصّ، و بيِّنٌ[٣] بالمعنى الأعمّ.

١ ـ البيِّنُ بالمعنى الأخصّ: ما يلزم من تصوّر ملزومه تصوّره، بلاحاجة إلى توسّط شيءٍ آخر.

٢ ـ البيِّنُ بالمعنى الأعمّ: ما يلزم من تصوّره و تصوّر الملزوم و تصوّر النسبة بينهما الجزم بالملازمة، مثل: الاثنان نصف الأربعة أو ربع الثمانية، فإنّك إذا تصوّرتَ الاثنين قد تغفل عن أنّها نصف الأربعة أو ربع الثمانية، و لكن إذا تصوّرت أيضاً الثمانية[٤] مثلاً و تصوّرت النسبة بينهما تجزم أنّها ربعها. و كذا إذا تصوّرت الأربعة و النسبة بينهما تجزم أنّها نصفها... و هكذا في نسبة الأعداد بعضها إلى بعض.

و من هذا الباب لزوم وجوب المقدّمة لوجوب ذي المقدّمة، فإنّك إذا تصوّرت

---

(١) راجع الحاشية: ص ٤٧، و شرح الشمسيّة: ص ٥٦، و شرح المطالع: ص ٧٠، و الجوهر النضيد: ص ١١، و الإشارات و شرحها: ص ٥٠.

(٢) يظهر منه‌ﷺ أنّ البيّن ينقسم إلى قسمين، و هو يستلزم كون النسبة بين القسمين هو التباين، و سيأتي في ص ١٤٦ أنّ الشرط في كلّ تقسيم، و ليس هنا كذلك.

و الّذي عليه المصنّف ـ وقد صرّح به المولى عبدالله‌ﷺ في الحاشية و الخبيصيّ في شرحه و كذا في الشمسيّة و شرحها ـ أنّ البيّن يطلق بالاشتراك اللفظيّ على معنيين، و يقابله في كلٍّ من معنييه غير البيّن. و عليه، يكون تقسيم اللازم إلى البيّن و غير البيّن تقسيمين في الحقيقة. و لا يبقى معه محلّ لإشكال أعميّة أحد القسمين من الآخر.

(٣) راجع الحاشية: ص ٤٧، و شرح الشمسيّة: ص ٥٦، و شرح المطالع: ص ٧٢.

(٤) لا يخفى عليك أنّ اللازم للاثنين ليس هو الثمانية بل هو كونه ربع الثمانية، فكان عليه أن يقول: و تصوّرت أيضاً ربع الثمانية، و هكذا في الأربعة.

وجوب الصلاة و تصوّرت الوضوء و تصوّرت النسبة بينه و بين الصلاة ـ و هي توقّف الصلاة الواجبة عليه ـ حكمتَ بالملازمة بين وجوب الصلاة و وجوبه.

و إنّما كان هذا القسم من البيِّن أعمّ، لأنّه لا يفرق فيه بين أن يكون تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم و انتقال الذهن إليه و بين أن لا يكون كافياً، بل لا بدّ من تصوّر اللازم و تصوّر النسبة للحكم بالملازمة. و إنّما يكون تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم عندما يألف الذهن الملازمة بين الشيئين على وجهٍ يتداعى عنده المتلازمان، فإذا وُجد أحدهما في الذهن وُجد الآخر تبعاً له، فتكون الملازمة حينئذٍ ذهنيّة.

٣ ـ غير البيِّن: و هو ما يقابل البيِّن مطلقاً، بأن يكون التصديق و الجزم بالملازمة لا يكفي فيه تصوّرُ الطرفين و النسبة بينهما، بل يحتاج إثبات الملازمة إلى إقامة الدليل عليها(١). مثل الحكم بأنّ المثلّث زواياه تساوي قائمتين، فإنّ الجزم بهذه الملازمة يتوقّف على البرهان الهندسيّ، و لا يكفي تصوّر زوايا المثلّث و تصوّر القائمتين و تصوّر النسبة للحكم بالتساوي.

و الخلاصة: معنى البيِّن مطلقاً ما كان لزومه بديهيّاً، و غير البيِّن ما كان لزومه نظريّاً(٢).

المفارق: دائم، و سريع الزوال، و بطيؤه.

الدائم: كوصف الشمس بالمتحرّكة، و وصف العين بالزرقاء. سريع الزوال: كحُمرة الخَجَل و صُفرة الخوف. بطيء الزوال: كالشباب للإنسان.

---

(١) في الأصل «عليه» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) لا يخفى ما فيه، فإنّ البيّن مطلقاً هو ما يكون بديهيّاً أوّليّاً، و البديهيّات لا تنحصر في الأوّليّات، فإذا لم يكن اللازم بيّناً فلا يجب أن يكون نظريّاً، بل يمكن أن يكون بديهيّاً غير أوّليّ كالفطريّ و الحدْسيّ.

الكلّيّ المنطقيّ و الطبيعيّ و العقليّ[(١)]

إذا قيل: الإنسان كلّيٌّ ـ مثلاً ـ فهنا ثلاثة أشياء: ذات الإنسان بما هو إنسان، و مفهوم الكلّيّ بما هو كلّيّ مع عدم الالتفات إلى كونه إنساناً أو غير إنسان، و الإنسان بوصف كونه كلّيّاً. أو فقل: الأشياء الثلاثة هي: ذات الموصوف مجرّداً، و مفهوم الوصف مجرّداً، و المجموع من الموصوف و الوصف.

١ ـ فإن لاحظ العقلُ ـ و العقلُ قادرٌ على هذه التصرّفات ـ نفسَ ذات الموصوف بالكلّيّ مع قطع النظر عن الوصف، بأن يعتبر الإنسان مثلاً بما هو إنسان من غير التفات إلى أنّه كلّيّ أو غير كلّيّ، و ذلك عندما يَحكم عليه بأنّه حيوانٌ ناطق، فإنّه ـ أي ذات الموصوف بما هو عند هذه الملاحظة ـ يُسمّى «**الكلّيّ الطبيعيّ**». و يُقصد به طبيعة الشيء بما هي.

و الكلّيّ الطبيعيّ موجودٌ في الخارج بوجود أفراده[(٢)].

٢ ـ و إن لاحظ العقلُ مفهومَ الوصف بالكلّيّ وحدَه، و هو أن يلاحظ مفهوم «ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين» مجرّداً عن كلّ مادّة، مثل: إنسان و حيوان و حجر و غيرها، فإنّه ـ أي مفهوم الكلّيّ بما هو عند هذه الملاحظة ـ يُسمّى «**الكلّيّ المنطقيّ**».

و الكلّيّ المنطقيّ لا وجود له إلّا في العقل، لأنّه ممّا ينتزعه و يفرضه العقل، فهو من المعاني الذهنيّة الخالصة الّتي لا موطن لها خارجَ الذهن.

---

(١) راجع الحاشية: ص ٤٨، و شرح الشمسيّة: ص ٦١، و شرح المنظومة: ص ٢٠، و شرح المطالع: ص ٥٦، و نهاية الحكمة: ص ٧٤، و تعليقة الأُستاذ المصباح في المقام، و بداية الحكمة: ص ٥٧، و كشف المراد: ص ٨٦.

(٢) راجع الحاشية: ص ٤٩، و شرح الشمسيّة: ص ٦٢، و شرح المنظومة: ص ٢٢، و شرح المطالع: ص ٥٨، و نهاية الحكمة: ص ٧٤، و بداية الحكمة: ص ٥٨، و كشف المراد: ص ٨٧.

٣ـ و إن لاحظ العقلُ المجموعَ من الوصف و الموصوف، بأن لا يلاحظ ذات الموصوف وحدَه مجرّداً، بل بما هو موصوف بوصف الكلّيّة، كما يلاحظ الإنسان بما هو كلّيّ لا يمتنع صدقه على الكثير، فإنّه ـ أي الموصوف بما هو موصوف بالكلّيّ ـ يُسمّى «**الكلّيّ العقليّ**» لأنّه لا وجود له إلّا في العقل، لاتّصافه بوصفٍ عقليٍّ، فإنّ كلّ موجود في الخارج لا بدّ أن يكون جزئيّاً حقيقيّاً(١).

و نشبّه هذه الاعتبارات الثلاث لأجل توضيحها بما إذا قيل: «السطح فوق» فإذا لاحظت ذاتَ السطح بما يشتمل عليه من آجرٍ و خشبٍ و نحوهما و قصرت النظر على ذلك غير ملتفت إلى أنّه فوق أو تحت فهو شبيهٌ بالكلّيّ الطبيعيّ. و إذا لاحظت مفهومَ «الفوق» وحدَه مجرّداً عن شيءٍ هو فوق فهو شبيهٌ بالكلّيّ المنطقيّ. و إذا لاحظت ذاتَ السطح بوصف أنّه فوق فهو شبيهٌ بالكلّيّ العقليّ.

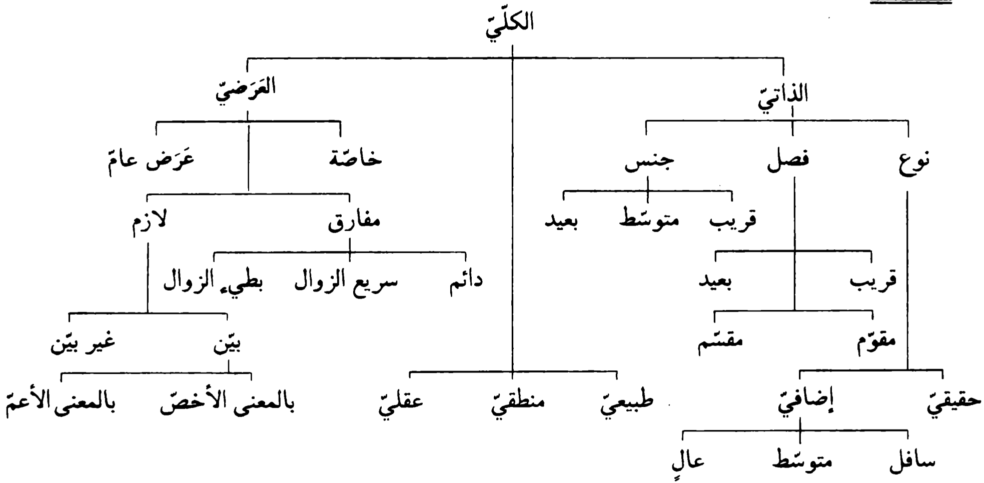
و اعلم أنّ جميع الكلّيّات الخمسة و أقسامها ـ بل الجزئيّ أيضاً ـ تصحّ فيها هذه الاعتبارات الثلاثة، فيقال على قياس ما تقدّم: نوعٌ طبيعيّ و منطقيّ و عقليّ، و جنس طبيعيّ و منطقيّ و عقليّ... إلى آخرها.

فالنوع الطبيعيّ مثل إنسان بما هو إنسان. و النوع المنطقيّ هو مفهوم «تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيّات المتكثّرة بالعدد في جواب ما هو؟». و النوع العقليّ هو مفهوم الإنسان بما هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيّات المتكثّرة بالعدد... و هكذا يقال في باقي الكلّيّات و في الجزئيّ أيضاً.

---

(١) لا يخفى عليك ما في هذا التعليل، فإنّ كلّ موجود في الخارج شخص و ليس بجزئيّ حقيقيّ، فإنّ الجزئيّ كالكلّيّ من المعقولات الثانية المنطقيّة إنّما يعرض المفهوم. فإنّ المقسم و المعروض للكلّيّ و الجزئيّ هو المفهوم، و لو صحّ ما ذكره لزم كون الجزئيّ العقليّ موجوداً في الخارج و لا يلتزم به أحد.

الخلاصة :


الكلّيّ
الذاتيّ
العَرَضيّ
نوع
فصل
جنس
خاصّة
عَرَض عامّ
قريب
متوسّط
بعيد
مفارق
لازم
قريب
بعيد
دائم
سريع الزوال
بطيء الزوال
مقوّم
مقسّم
بيّن
غير بيّن
حقيقيّ
إضافيّ
طبيعيّ
منطقيّ
عقليّ
بالمعنى الأخصّ
بالمعنى الأعمّ
سافل
متوسّط
عالٍ

تمرينات

(١) إذا قيل: التمر لذيذ الطعم مغذٍّ من السكّريّات و من أقسام مأكول الإنسان بل مطلق المأكول و هو جسمٌ جامد ـ فيدخل في مطلق الجسم، بل الجوهر ـ فالمطلوب أن ترتّب سلسلة الأجناس في هذه الكلّيّات متصاعداً و سلسلة الأنواع متنازلاً بعد التمييز بين الذاتيّ و العَرَضيّ. و اذكر بعد ذلك أقسام الأنواع الإضافيّة من هذه الكلّيّات و أقسام العَرَضيّات منها.

(٢) و إذا قيل: الخمر جسمٌ مائعٌ مُسكِرٌ محرّمٌ شرعاً سالبٌ للعقل مضرٌّ بالصحّة مهدِّمٌ للقوى، فالمطلوب أن تميِّز الذاتيّ من العَرَضيّ في هذه الكلّيّات و استخراج سلسلة الكلّيّات متصاعدةً أو متنازلة.

(٣) و إذا قيل: الحديد جسمٌ صلبٌ من المعادن الّتي تتمدّد بالطَرْق و الّتي تُصنع منها الآلات و تصدأ بالماء، فالمطلوب تأليف سلسلة الكلّيّات متصاعدةً أو متنازلةً مع حذف ما ليس من السلسلة.

(٤) إذا قسّمنا الاسم إلى مرفوع و منصوب و مجرور فهذا من باب تقسيم الجنس إلى أنواعه أو تقسيم النوع إلى أصنافه؟ اذكر ذلك مع بيان السبب.

الباب الثالث

المعرِّف

وتلحق به القِسمة

المقدّمـة

في مطلب: ما و أيّ و هلْ و لِمَ[١]

إذا اعترضتك لفظة من أيّة لغةٍ كانت فهنا خمس مراحل متوالية[٢]، لا بدّ لك

---

(١) راجع شرح المنظومة: ص ٣٣، و اللمعات (منطق نوين): ص ٣٤، و الجوهر النضيد: ص ١٩٤، و الإشارات و شرحها: ص ٣٠٩، و النجاة: ص ٦٧، و التحصيل: ص ١٩٥.

(٢) ليست هذه المراحل متوالية، فإنّ كلّاً من المرحلة الثانية و الثالثة قد تكون أقدم من المرحلة الأُولى و قد تكون مباينة له و في عرضه، و لا يعقل أن يتأخّر التعريف الحقيقيّ ـ الأعمّ من الحدّ و الرسم ـ عن التعريف اللفظيّ.

فالصحيح أن يقال: إذا اعترضتك لفظة من أيّة لغةٍ كانت فلا تخلو في الواقع و نفس الأمر إمّا أن تعرف معناها أو لا تعرفه، و على الأوّل فإمّا أن تعرف وضع اللفظة له أو لا. فهنا حالات ثلاث:

الأُولى: أن تعرف معناها و تعرف وضع اللفظة لها. و حينئذٍ لا سؤال حولها، إذ لا مجهول.

الثانية: أن تعرف معناها و لا تعرف وضع اللفظة له، و إذا كان كذلك فسؤالك عن معنى اللفظة، و المفروض: أنّك تعرفه في الحقيقة سؤال عن وضع اللفظة له. فإذا كنت تعرف الأسد و سمعت لفظة غضنفر و لا تعلم أنّها لفظة موضوعة لما وضعت له لفظة الأسد تقول: «ما هو الغضنفر؟» فتُجاب بأنّ الغضنفر هو الأسد. و هكذا فيما إذا عرفت معنى السيّد و سمعت لفظة «سَمَيدَع» و لم تعلم أنّها وضعت لنفس ما وضعت له لفظة السيّد. و يسمّى مثل هذا الجواب بـ «التعريف اللفظيّ» و «شرح الاسم» أو «التعريف الاسميّ» في أحد معانيهما، و هو في الحقيقة تعريف للّفظ، و ليس من المعرّف في مصطلح المنطقيّ في شيء، إذ ليس توصّلاً من معلوم تصوّريّ إلى مجهول تصوّريّ، فليس البحث عنه من شأن المنطقيّ، بل أهل اللغة و القواميس المؤلّفة بأيديهم هي المتعهّدة بالتعاريف اللفظيّة.

←

من اجتيازها لتحصيل المعرفة، في بعضها يُطلب العلمُ التصوّريّ، و في بعضها الآخر العلمُ التصديقيّ.

المرحلة الأُولى:(١) تُطلب فيها تصوّر معنى اللفظ تصوّراً إجماليّاً، فتسأل عنه سؤالاً لُغويّاً صِرفاً إذا لم تكن تدري لأيّ معنىً من المعاني قد وُضع، و الجواب يقع بلفظٍ آخر(٢) يدلّ على ذلك المعنى، كما إذا سألت عن معنى لفظ «غضنفر» فيُجاب: أسد، و عن معنى «سَمَيْدَع»(٣) فيجاب: سيّد... و هكذا. و يُسمّى مثل هذا الجواب «التعريف اللفظيّ»(٤). و قواميس اللُغات هي المتعهّدة بالتعاريف اللفظيّة.

← و من هنا يُعلم أنّ التعريف اللفظيّ متأخّر عن التعريف الحقيقيّ إذا كان المعنى من المعاني النظريّة الكسبيّة و مباين له إذا كان من المعاني البديهيّة الضروريّة.

الثالثة: أن لا تعرف معناها، و حينئذٍ تطلب تصوّر ماهيّة المعنى فتسأل عنه بما هو؟ و لا بدّ أن يكون الجواب بما يعرّفك معناها و يبيّن لك ماهيّته ـ في ذاتها، أو في خواصّها و آثارها ـ و يسمّى الجواب عنه بـ«التعريف الحقيقيّ» بمعناه الأعمّ الّذي يقابل التعريف اللفظيّ، كما يسمّى التعريف الحقيقيّ بمعناه الأخصّ إذا كان السؤال بعد العلم بالوجود و يسمّى «شرح الاسم» أو «التعريف الاسميّ» في أحد معانيهما إذا كان قبل العلم بالوجود و المنطقيّ متعهّد ببيان شرائط هذا التعريف و أقسامه و سائر أحكامه. و هذا كما تقول: الإنسان ما هو؟ فـ«ما» هذه تسمّى شارحة، لأنّها يُسأل بها عن شرح معنى اللفظ. و الأصل في الجواب...

(١) لا يخفى أنّ هذه المرحلة و إن كانت مفيدة و ربما يُستعان بها لتسهيل المعرفة لكنّه لا ضرورة في اجتيازها، بل يمكن الشروع من المرحلة الثانية، بل لا سبيل إليها فيما ليس له لفظ مرادف معروف عند السائل.

(٢) مرادفٍ أو غير مرادف.

(٣) و في أقرب الموارد: السَمَيْذَع: السيّد الكريم الشريف السخيّ الموطّأ الأكناف، و الشجاع، و الذئب، و الرجل الخفيف في حوائجه، و السيف. ج: السماذع. و لا يقال: السميدع بالدال المهملة، و لا تضمّ السين. انتهى. و ضبطه في القاموس كذلك أيضاً. ولكن ذكر محشّو القاموس أنّ ضبط الكلمة في نسخة المؤلّف بالدال المهملة، و أنّه هو ظاهر كلام الجوهريّ و ابن سِيدَه و الصاغانيّ، بل صرّح بعضهم بأنّ إعجام ذاله خطأ. و ورد في المنجد أيضاً بالمهملة.

(٤) و شرح الاسم، فإنّ هذا المصطلح مشتركٌ بين التعريف اللفظيّ و بين التعريف الحقيقيّ قبل العلم بالوجود.

و إذا تصوّرت معنى اللفظ إجمالاً، فزعت نفسك إلى:

المرحلة الثانية: إذ تطلب تصوّر ماهيّة المعنى، أي تطلب تفصيلَ ما دلّ عليه الاسم إجمالاً لتمييزه عن غيره في الذهن تمييزاً تامّاً(١) فتسأل عنه بكلمة «ما» فتقول: ... ما هو؟

و هذه «ما» تُسمّى «الشارحة» لأنّها يُسأل بها عن شرح معنى اللفظ، و الجواب عنه يُسمّى «شرح الاسم» و بتعبير آخر «التعريف الاسميّ». و الأصل في الجواب أن يقع بجنس المعنى و فصله القريبَين معاً، و يُسمّى «الحدّ التامّ الاسميّ». و يصحّ أن يجاب بالفصل وحده أو بالخاصّة وحدها، أو بأحدهما منضمّاً إلى الجنس البعيد، أو بالخاصّة منضمّة إلى الجنس القريب. و تُسمّى هذه الأجوبة تارةً بالحدّ الناقص و أُخرى بالرسم الناقص أو التامّ، و لكنّها توصَف جميعاً بالاسميّ. و سيأتيك تفصيل هذه الاصطلاحات.

و لو فُرض أنّ المسؤول أجاب خطأً بالجنس القريب وحده، كما لو قال: شجرة في جواب: ما النخلة؟ فإنّ السائل لا يقنع بهذا الجواب، و تتوجّه نفسه إلى السؤال عن مميّزاتها عن غيرها، فيقول: أيّة شجرة هي في ذاتها؟ أو أيّة شجرة هي في خاصّتها؟ فيقع الجواب عن الأوّل بالفصل وحدَه فيقول: مثمرة التمر، و عن الثاني بالخاصّة فيقول: ذات السَعَف مثلاً.

و هذا هو موقع السؤال بكلمة «أيّ». و جوابها الفصل أو الخاصّة.

و إذا حصل لك العلم بشرح المعنى تفزع نفسُك إلى:

المرحلة الثالثة: و هي طلب التصديق بوجود الشيء، فتسأل عنه بـ«هل» و تُسمّى «هل البسيطة» فتقول: هل وجد كذا؟ أو هل هو موجود؟

---

(١) أي جامعاً و مانعاً.

«ما» الحقيقيّة

تنبـيه: إنّ هاتين المرحلتين ـ الثانية و الثالثة ـ تتعاقبان في التقدّم و التأخّر، فقد تتقدّم الثانية على حسب ما رتّبناهما ـ و هو الترتيب الّذي يقتضيه الطبع ـ و قد تتقدّم الثالثة، و ذلك عندما يكون السائل من أوّل الأمر عالماً بوجود الشيء المسؤول عنه، أو أنّه على خلاف الطبع قدّم السؤال عن وجوده فاُجيب.

و حينئذٍ إذا كان عالماً بوجود الشيء قبل العلم بتفصيل ما أجمله اللفظ الدالّ عليه، ثمّ سأل عنه بـ«ما» فإنّ «ما» هذه تُسمّى الحقيقيّة. و الجواب عنها نفس الجواب عن «ما» الشارحة، بلا فرقٍ بينهما إلّا من جهة تقدّم الشارحة على العلم بوجوده و تأخّر الحقيقيّة عنه.

و إنّما سُمّيت حقيقيّة لأنّ السؤال بها عن الحقيقة الثابتة ـ و الحقيقة باصطلاح المناطقة هي الماهيّة الموجودة ـ و الجواب عنها يُسمّى «تعريفاً حقيقيّاً» و هو نفسه الّذي كان يُسمّى «تعريفاً اسميّاً» قبل العلم بالوجود؛ و لذا قالوا:

الحدود[١] قبل الهليّات البسيطة حدود اسميّة، و هي بأعيانها بعد الهليّات تنقلب حدوداً حقيقيّة.

و إذا حصلت لك هذه المراحل انتقلتَ بالطبع إلى:

المرحلة الرابعة: و هي طلب التصديق بثبوت صفةٍ أو حالٍ للشيء، و يُسأل عنه بـ«هل» أيضاً، و لكن تُسمّى هذه «هل المركّبة» لأنّه يُسأل بها عن ثبوت شيءٍ لشيءٍ بعد فرض وجوده، و البسيطة يُسأل بها عن ثبوت الشيء فقط، فيقال للسؤال بالبسيطة مثلاً: هل الله تعالى موجود؟ و للسؤال بالمركّبة بعد ذلك: هل الله

(١) لا يخفى عليك ـ بعد الالتفات إلى أنّ الجواب عن «ما» الشارحة و الحقيقيّة قد يكون بالرسم كما قد يكون بالحدّ، و أنّ كليهما يسمّى بالتعريف الاسميّ في الأوّل و بالتعريف الحقيقيّ في الثاني ـ أنّ الحدّ هنا بمعنى مطلق المعرِّف حدّاً كان أم رسماً.

تعالى الموجود مريد؟

فإذا أجابك المسؤول عن «هل» البسيطة أو المركّبة[١] تنزع نفسُك إلى:

المرحلة الخامسة: و هي طلب العلّة، إمّا علّة الحكم فقط ـ أي البرهان على ما حَكم به المسؤول في الجواب عن «هل»[٢] ـ أو علّة الحكم و علّة الوجود معاً[٣]، لتعرف السبب في حصول ذلك الشيء واقعاً. و يسأل لأجل كلٍّ من الغرضَين بكلمة «لِمَ» الاستفهاميّة، فتقول لطلب علّة الحكم مثلاً: لِمَ كان الله تعالى مريداً؟ و تقول مثلاً لطلب علّة الحكم و علّة الوجود معاً: لِمَ كان المغناطيس جاذباً للحديد؟ كما لو كنت قد سألت: هل المغناطيس جاذب للحديد؟ فأجاب المسؤول بنَعَمْ، فإنّ حقّك أن تسأل ثانياً عن العلّة فتقول «لِمَ».

تلخيص و تعقيب

ظهر ممّا تقدّم أنّ:

«ما» لطلب تصوّر ماهيّة الشيء، و تنقسم إلى الشارحة و الحقيقيّة، و يشتقّ منها مصدرٌ صناعيّ، فيقال: «مائيّة». و معناه الجواب عن «ما». كما أنّ «ماهيّة» مصدرٌ صناعيّ من «ما هو».

---

(١) يُفهم منه أنّ مطلب «لِمَ» لا يختصّ بالهليّة البسيطة أو المركّبة بل يعمّ كليهما.

هذا من جهة، ومن جهةٍ أُخرى أنّه لا وجه للسؤال بـ«لِمَ» عن جواب «ما» أو «أيّ» فإنّ كلّاً منهما تصوّر و هو أعمّ من وجود المتصوّر فلا معنى للسؤال عن علّة وجوده، كما أنّه لا حكم فيه فلا معنى للسؤال عن علّة الحكم و التصديق فيه أيضاً، و لذا اختصّ السؤال في المرحلة الخامسة بجواب «هل» فإنّه تصديق و حكم بثبوت الشيء أو ثبوت شيءٍ لشيء.

(٢) البسيطة أو المركّبة كما استفيد من قوله قبل سطرين: فإذا أجابك المسؤول عن «هل» البسيطة أو المركّبة.

(٣) إن قلت: لِمَ لَمْ يذكر قسماً ثالثاً و هو طلبُ علّة الوجود فقط؟ قلت: لأنّ كلّ ما هو علّة للوجود فهو علّة للحكم، و لا عكس؛ فطلب علّة الوجود طلب لعلّة الحكم أيضاً. و هذا بخلاف علّة الحكم، فإنّها قد تنفكّ عن علّة الوجود.

و «أيّ» لطلب تمييز الشيء عمّا يشاركه في الجنس تمييزاً ذاتيّاً أو عَرَضيّاً بعد العلم بجنسه.

و «هل» تنقسم إلى «بسيطة» و يطلب بها التصديق بوجود الشيء أو عدمه، و «مركّبة» و يطلب بها التصديق بثبوت شيءٍ لشيءٍ أو عدمه، و يشتقّ منها مصدرٌ صناعيّ، فيقال: «الهليّة» البسيطة أو المركّبة.

و «لِمَ» يُطلب بها تارةً علّة التصديق فقط، و أُخرى علّة التصديق و الوجود معاً، و يشتقّ منها مصدرٌ صناعيّ، فيقال: «لِمّيّة» بتشديد الميم و الياء، مثل «كمّيّة» من «كم» الاستفهاميّة، فمعنى لِمّيّة الشيء: علّته[1].

فروع المطالب

ما تقدّم هي أُصول المطالب[2] الّتي يُسأل عنها بتلك الأدوات، و هي المطالب الكلّيّة الّتي يُبحث عنها في جميع العلوم. و هناك مطالب أُخرى يُسأل عنها بكيفَ و أين و متى و كم و مَن، و هي مطالب جزئيّة، أي أنّها ليست من اُمّهات المسائل بالقياس إلى المطالب الأُولى، لعدم عموم فائدتها، فإنّ ما لاكيفيّة له مثلاً لا يُسأل عنه بكيف، و ما لا مكان له أو زمان لا يُسأل عنه بأين و متى. على أنّه يجوز أن يُستغنى عنها غالباً بمطلب هل المركّبة، فبدلاً عن أن تقول مثلاً: كيف لون ورق الكتاب؟ و أين هو؟ و متى طُبع؟ ... تقول: هل ورق الكتاب أبيض؟ و هل هو في المكتبة؟ و هل طُبع هذا العام؟ ... و هكذا. و لذا وصَفوا هذه المطالب بالفروع، و تلك بالأُصول.

---

(١) في الأصل «علّيته» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) جمع مطلب، مصدر ميميّ من الطلب، كالمسائل من السؤال.

التعريف

تمهـيد:

كثيراً مّا تقع المنازعات في المسائل العلميّة و غيرها حتّى السياسيّة لأجـل الإجمال في مفاهيم الألفاظ الّتي يستعملونها، فيضطرب حبل التفاهم، لعدم اتّفاق المتنازعين[١] على حدود معنى اللفظ، فيذهب كلّ فردٍ منهم إلى ما يـختلج فـي خاطره من المعنى. و قد لا تكون لأحدهم صورة واضحة للمعنى مرسومة بالضبط في لوحة ذِهنه، فيقنع ـ لتساهله أو لقصور مداركه ـ بالصورة المطموسة المضطربة، و يبني عليها منطقه المزيَّف.

و قد يتبع الجدليّون و الساسة ـ عن عمدٍ و حيلةٍ ـ ألفاظاً خلّابة غير محدودة المعنى بحدود واضحة، يستغلّون جَمالَها و إبهامَها للتأثير على الجمهور، و ليتركوا كلّ واحدٍ يفكّر فيها بما شاءت له خواطره الخاطئة أو الصـحيحة، فـيبقى مـعنى الكلمة بين أفكار الناس كالبحر المضطرب. و لهذا تـأثيرٌ سـحريٌّ عـجيبٌ فـي الأفكار.

---

(١) بصيغة الجمع بشهادة ضمير الجمع في قوله: «كلّ فرد منهم». و الجمع عند المناطقة يطلق على الاثنين و ما فوقَه.

و من هذه الألفاظ كلمة «الحرّيّة» الّتي أخذت مفعولَها من الثورة الفرنسيّة و أحدثت الانقلابات الجبّارة في الدولة العثمانيّة و الفارسيّة، و التأثير كلُّه لإجمالها و جمالها السطحيّ الفاتن، و إلّا فلا يستطيع العلم أن يحدّها بحدٍّ معقول يتّفق عليه.

و مثلها كلمة «الوطن» الخلّابة الّتي استغلّها ساسة الغرب لتمزيق بعض الدول الكبرى كالدولة العثمانيّة. و ربما يتعذّر على الباحث أن يعرّف اثنين كانا يتّفقان على معنىً واحدٍ واضحٍ كلَّ الاتّفاق يوم ظهور هذه الكلمة في قاموس النهضة الحديثة، فما هي مميّزات الوطن؟ أهي اللغة أم لهجتها؟ أم اللباس؟ أم مساحة الأرض؟ أم اسم القُطر و البلد؟ بل كلّ هذا غير مفهوم حتّى الآن على وجهٍ يتّفق عليه جميع الناس و الأُمم. و مع ذلك نجد كلّ واحد منّا في البلاد العربيّة يدافع عن وطنه، فلماذا لا تكون البلاد العربيّة أو البلاد الإسلاميّة كلُّها وطناً واحداً؟

فمن الواجب على من أراد الاشتغال بالحقائق ـ لئلّا يرتطم هو و المشتغل معه في المشاكل ـ أن يفرغ مفردات مقاصده في قالبٍ سهلٍ من التحديد و الشرح، فيحفظ ما يدور في خَلَده من المعنى في آنيةٍ من الألفاظ وافيةٍ به لا تفيض عليها جوانبه[1]، لينقله إلى ذهن السامع أو القارئ كما كان مخزوناً في ذهنه بالضبط. و على هذا الأساس المتين يُبنى التفكير السليم.

و لأجل أن يتغلّب الإنسانُ على قلمه و لسانه و تفكيره لا بدّ له من معرفة أقسام التعريف و شروطه و أُصوله و قواعده، ليستطيع أن يحتفظ في ذهنه بالصوَر الواضحة للأشياء أوّلاً، و أن ينقلها إلى أفكار غيره صحيحةً ثانياً ... فهذه حاجتنا لمباحث التعريف.

---

(١) في الأصل «جوانبُها» والصحيح ما أثبتناه.

أقسام التعريف

التعريف: حدٌّ و رسمٌ[1].

الحدّ و الرسم: تامٌّ و ناقصٌ[2].

سبق أن ذكرنا التعريفَ اللفظيّ، و لا يهمّنا البحث عنه في هذا العلم، لأنّه لا ينفع إلّا لمعرفة وضع اللفظ لمعناه، فلا يستحقّ اسم التعريف إلّا من باب المجاز و التوسّع. و إنّما غرض المنطقيّ من «التعريف» هو المعلوم التصوّريّ الموصل إلى مجهولٍ تصوّريّ الواقع جواباً عن «ما» الشارحة أو الحقيقيّة. و يُقسَّم إلى حدٍّ و رسم، و كلٌّ منهما إلى تامٍّ و ناقص.

١ ـ الحدّ التامّ:

و هو التعريف بجميع ذاتيّات المعرَّف ـ بالفتح ـ و يقع بالجنس و الفصل القريبَين، لاشتمالهما على جميع ذاتيّات المعرَّف.

فإذا قيل: ما الإنسان؟ فيجوز أن تجيب (أوّلاً) بأنّه «حيوانٌ ناطق». و هذا حدٌّ تامٌّ فيه تفصيل ما أجمله اسم «الإنسان» و يشتمل على جميع ذاتيّاته، لأنّ مفهوم «الحيوان» ينطوي فيه: الجوهر، و الجسم النامي، و الحسّاس المتحرّك بالإرادة. و كلٌّ هذه أجزاء[3] و ذاتيّات للإنسان.

و يجوز أن تجيب (ثانياً) بأنّه «جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة ناطق». و هذا حدّ تامّ أيضاً للإنسان عين الأوّل في المفهوم، إلّا أنّه أكثر تفصيلاً، لأنّك

---

(١) راجع الحاشية: ص ٥٠، و شرح الشمسيّة: ص ٧٨، و شرح المنظومة: ص ٣٠، و شرح المطالع: ص ١٠٠، و الجوهر النضيد: ص ١٦٤ و ١٨٨ و ١٩٤، و الإشارات و شرحها: ص ٩٥.

(٢) راجع الحاشية: ص ٥٠، و شرح الشمسيّة: ص ٧٩، و شرح المنظومة: ص ٣١، و شرح المطالع: ص ١٠٠ و ١٠٢، و الجوهر النضيد: ص ١٦٤ و ١٨٨ و ١٩٤، و الإشارات و شرحها: ص ٩٥.

(٣) أي: أجزاء لمفهومه و ماهيّته.

وضعت مكان كلمة «حيوان» حدّه التامّ. و هذا تطويل و فضول لا حاجة إليه، إلّا إذا كانت ماهيّة الحيوان مجهولة للسائل، فيجب.

و يجوز أن تجيب (ثالثاً) بأنّه «جوهرٌ قابلٌ للأبعاد الثلاثة نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة، ناطق» فتضع مكان كلمة «جسم» حدّه التامّ فيكون المجموع حدّاً تامّاً للإنسان أكثر تفصيلاً من الجواب الثاني و أكثر فضولاً، إلّا إذا كانت ماهيّة الجسم مجهولة أيضاً للسائل، فيجب.

و هكذا إذا كان «الجوهر» مجهولاً تضع مكانه حدّه التامّ ـ إن وُجد[1] ـ حتّى ينتهي الأمر إلى المفاهيم البديهيّة الغنيّة عن التعريف، كمفهوم الموجود و الشيء ...

و قد ظهر من هذا البيان:

أوّلاً: أنّ الجنس و الفصل القريبَين تنطوي فيهما جميع ذاتيّات المعرَّف لا يشذّ منها جزءٌ أبداً، و لذا سُمّي الحدّ بهما «تامّاً».

و ثانياً: أن لا فرق في المفهوم بين الحدود التامّة المطوَّلة و المختصرة، إلّا أنّ المطوَّلة أكثر تفصيلاً، فيكون التعريف بها واجباً تارةً، و فضولاً أُخرى.

و ثالثاً: أنّ الحدّ التامّ يساوي المحدود في المفهوم ـ كالمترادفَين[2] ـ فيقوم مقام الاسم بأن يفيد فائدته و يدلّ على ما يدلّ عليه الاسم إجمالاً.

و رابعاً: أنّ الحدّ التامّ يدلّ على المحدود بالمطابقة.

٢ ـ الحدّ الناقص:

و هو التعريف ببعض ذاتيّات المعرَّف ـ بالفتح ـ و لا بدّ أن يشتمل على الفصل

---

(١) قيّد بذلك لأنّ المشهور أنّ الجوهر جنسٌ عالٍ، و عليه فلا جنس له و لا فصل، فلا حدّ له.

(٢) لعلّه إنّما جعلهما كالمترادفَين، و لم يعدّهما مترادفَين لأنّ المترادفَين يتساويان في الإجمال و التفصيل كما يتساويان في المفهوم، و الحدّ و المحدود ليسا كذلك.

القريب على الأقلّ؛ و لذا سُمّي «ناقصاً». و هو يقع تارةً بالجنس البعيد و الفصل القريب، و أُخرى بالفصل وحدَه.

(مثال الأوّل) تقول لتحديد الإنسان: «جسمٌ نامٍ... ناطق» فقد نقصتَ من الحدّ التامّ المذكور في الجواب الثاني المتقدّم صفة «حسّاس متحرّك بالإرادة» و هي فصل الحيوان، و قد وقع النقص مكان النُقط بين «جسمٌ نامٍ» و بين «ناطق» فلم يكمل فيه مفهوم الإنسان.

(ومثال الثاني) تقول لتحديد الإنسان أيضاً: «... ناطق» فقد نقصتَ من الحدّ التامّ الجنس القريب كلَّه. فهو أكثر نقصاناً من الأوّل كما ترى.

و قد ظهر من هذا البيان:

أوّلاً: أنّ الحدّ الناقص لا يساوي المحدود في المفهوم، لأنّه يشتمل على بعض أجزاء مفهومه، و لكنّه يساويه في المصداق.

و ثانياً: أنّ الحدّ الناقص لا يُعطي للنفس صورةً ذهنيّةً كاملةً للمحدود مطابقةً له، كما كان الحدّ التامّ، فلا يكون تصوّره تصوّراً للمحدود بحقيقته، بل أكثر ما يفيد تمييزه عن جميع ما عداه تمييزاً ذاتيّاً فحسبُ.

و ثالثاً: أنّه لا يدلّ على المحدود بالمطابقة، بل بالالتزام، لأنّه من باب دلالة الجزء المختصّ على الكلّ.

٣ ـ الرسم التامّ:

و هو التعريف بالجنس و الخاصّة[١]، كتعريف الإنسان بأنّه «حيوانٌ ضاحك» فاشتمل على الذاتيّ و العَرَضيّ؛ و لذا سُمّي «تامّاً».

---

(١) لا يخفى عليك ـ بعد الالتفات إلى لزوم المساواة بين المعرِّف و المعرَّف ـ أنّ الخاصّة الّتي تصلح للتعريف إنّما هي الخاصّة المساوية فقط، لا الأخصّ.

٤ ـ الرسم الناقص:

و هو التعريف بالخاصّة وحدها، كتعريف الإنسان بأنّه «ضاحك» فاشتمل على العَرَضيّ فقط، فكان «ناقصاً».

و قيل: إنّ التعريف بالجنس البعيد و الخاصّة معدود من الرسم الناقص، فيختصّ التامّ بالمؤلّف من الجنس القريب و الخاصّة فقط.

و لا يخفى أنّ الرسم ـ مطلقاً ـ كالحدّ الناقص لا يفيد إلّا تمييز المعرَّف ـ بالفتح ـ عن جميع ما عداه فحسب، إلّا أنّه يميّزه تمييزاً عَرَضيّاً، و لا يساويه(١) إلّا في المصداق، لا في المفهوم، و لا يدلّ عليه إلّا بالالتزام. كلٌّ هذا ظاهرٌ ممّا قدّمناه.

إنـارةٌ

إنّ الأصل في التعريف هو الحدّ التامّ، لأنّ المقصود الأصليّ من التعريف أمران:

الأوّل: تصوّر المعرَّف ـ بالفتح ـ بحقيقته، لتتكوّن له في النفس صورةٌ تفصيليّة واضحة.

و الثاني: تمييزه في الذهن عن غيره تمييزاً تامّاً.

و لا يؤدّي هذان الأمران إلّا بالحدّ التامّ، و إذ يتعذّر الأمر الأوّل يُكتفى بالثاني و يتكفّل به الحدّ الناقص و الرسم بقسميه، و إلّا قدّم تمييزُه تمييزاً ذاتيّاً و يُؤدّى ذلك بالحدّ الناقص، فهو أولى من الرسم، و الرسم التامّ أولى من الناقص.

إلّا أنّ المعروف عند العلماء: أنّ الاطّلاع على حقائق الأشياء و فصولها من

---

(١) كان الأولى تقديم هذه الجملة على قوله: «لا يفيد إلّا تمييز المعرَّف ـ بالفتح ـ ...» حتّى يطابق ترتيب الأُمور الثلاثة هنا الترتيب المتقدّم في الحدّ الناقص.

الأُمور المستحيلة أو المتعذّرة(١). و كلّ ما يُذكر من الفصول فإنّما هي خواصّ لازمة تكشف عن الفصول الحقيقيّة(٢). فالتعاريف الموجودة بين أيدينا أكثرُها أو كلُّها رسومٌ تشبه الحدود.

فعلى من أراد التعريف أن يختار الخاصّة اللازمة البيّنة بالمعنى الأخصّ، لأنّها أدلّ على حقيقة المعرَّف و أشبه بالفصل. و هذا أنفع الرسوم في تعريف الأشياء. و بعده في المنزلة التعريف بالخاصّة اللازمة البيّنة بالمعنى الأعمّ(٣). أمّا التعريف بالخاصّة الخفيّة غير البيّنة فإنّها لا تفيد تعريف الشيء لكلّ أحدٍ فإذا عرَّفنا المثلّث بأنّه «شكلٌ زواياه تساوي قائمتين» فإنّك لم تعرّفه إلّا للهندسيّ المستغني عنه.

التعريف بالمثال(٤) والطريقة الاستقرائيّة

كثيراً مّا نجد العلماء ـ لا سيّما علماء الأدب ـ يستعينون على تعريف الشيء بذكر أحد أفراده و مصاديقه مثالاً له(٥). و هذا ما نُسمّيه «التعريف بالمثال» و هو أقرب إلى عقول المبتدئين في فهم الأشياء و تمييزها.

و من نوع التعريف بالمثال «الطريقة الاستقرائيّة»(٦) المعروفة في هذا العصر

---

(١) أي لا يمكننا الاطّلاع و إن لم يكن مستحيلاً، فرُبَّ ممكنٍ لا يقدر عليه الإنسان.

(٢) أي تكشف عن أنّها موجودة، لا أنّها توجب معرفتها.

(٣) لا يخفى عليك أنّه يستفاد بانضمام ما ذكره هنا إلى ما ذكره في الصفحة السابقة من دلالة الرسم على المعرَّف بالالتزام أنّ الشرط في الالتزام هو اللزوم البيّن مطلقاً. و هذا ينافي ما ذكره في مبحث الدلالة (ص ٥٦) من اشتراط اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ فيها.

(٤) راجع الجوهر النضيد: ص ١٦٤.

(٥) قال ابن مالك في ألفيّته:

مبتدأٌ زيدٌ، و عاذرٌ خبر ... إنْ قلتَ: زيدٌ عاذرٌ من اعتذر

(٦) لا يخفى عليك أنّ الطريقة الاستقرائيّة و إن كانت تُستعمل في بيان القواعد أيضاً إلّا أنّها عندئذٍ ليست من نوع التعريف، بل إنّما هي الاستقراء الّذي هو نوع من الحجّة.

الّتي يدعو لها علماء التربية لتفهيم الناشئة و ترسيخ القواعد و المعاني الكلّيّة في أفكارهم.

و هي: أن يُكثر المؤلّف أو المدرّس ـ قبل بيان التعريف أو القاعدة ـ من ذكر الأمثلة و التمرينات، ليستنبط الطالب بنفسه المفهوم الكلّيّ أو القاعدة. و بعدئذٍ تُعطى له النتيجة بعبارة واضحة ليطابق بين ما يستنبط هو و بين ما يعطى له بالأخير من نتيجة(١).

و التعريف بالمثال ليس قسماً خامساً للتعريف(٢)، بل هو من التعريف بالخاصّة، لأنّ المثال ممّا يختصّ بذلك المفهوم، فيرجع إلى «الرسم الناقص»(٣). و عليه، يجوز أن يُكتفى به في التعريف من دون ذكر التعريف المستنبط إذا كان المثال وافياً بخصوصيّات الممثَّل له.

التعريف بالتشبيه(٤)

ممّا يلحق بالتعريف بالمثال و يدخل في الرسم الناقص أيضاً «التعريف

---

(١) فظهر أنّ الطريقة الاستقرائيّة تفارق التعريف بالمثال من وجهين:

١ ـ كثرة المثال فيها دونه.

٢ ـ تعقّبها بالتعريف المتعارف دونه، فللطريقة الاستقرائيّة في الحقيقة تعريفان: تعريف بالمثال، و تعريف آخر بغيره.

(٢) و منه الطريقة الاستقرائيّة، لأنّها أخصّ منه مطلقاً.

(٣) لا يخفى عليك أنّ التعريف بالمثال لا يكون جامعاً، بل قد لا يكون مانعاً؛ و كذا التعريف بالتشبيه فإنّه قد لا يكون مانعاً. فشيءٌ منهما ليس من الرسم الناقص الّذي مرّ منه ﴿﴾ فإنّه التعريف بالخاصّة المساوية و يكون جامعاً مانعاً، و إنّما يكونان من الرسم الناقص عند مَن يعرِّف الرسم بـ«قولٍ مؤلّف من محمولات لا تكون ذاتيّة بأجمعها» كالشيخ في الإشارات: ص١٠٢، و برهان الشفاء: ص ٥٢، و شرح المطالع: ص ١٠٢ ـ ١٠٤، و المحقّق الطوسيّ في الجوهر النضيد: ٣٤٦، فإنّه يمكن أن لا يكون جامعاً و لا مانعاً.

(٤) راجع الجوهر النضيد: ص ١٦٤.

بالتشبيه». و هو أن يشبَّه الشيء المقصود تعريفُه بشيءٍ آخر لجهة شَبَهٍ بينهما، على شرط أن يكون المشبَّه به معلوماً عند المخاطب بأنّ له جهة الشَبَه هذه.

و مثالُه تشبيه الوجود بالنور، وجهة الشَبَه بينهما أنّ كلّاً منهما ظاهرٌ بنفسه مظهرٌ لغيره.

و هذا النوع من التعريف ينفع كثيراً في المعقولات الصِرفة، عندما يراد تقريبُها إلى الطالب بتشبيهها بالمحسوسات، لأنّ المحسوسات إلى الأذهان أقرب و لتصوّرها آلف. و قد سبق منّا تشبيهُ كلٍّ من النِسَب الأربع بأمرٍ محسوس تقريباً لها. فمن ذلك تشبيه المتباينَين بالخطّين المتوازيين، لأنّهما لا يلتقيان أبداً. و من هذا الباب المثال المتقدّم و هو تشبيه الوجود بالنور. و منه تشبيه التصوّر الآليّ ـ كتصوّر اللفظ آلةً لتصوّر المعنى ـ بالنظر إلى المرآة بقصد النظر إلى الصورة المنطبعة فيها.

شروط التعريف[١]

الغرض من التعريف ـ على ما قدّمنا ـ تفهيم مفهوم المعرَّف (بالفتح) و تمييزه[٢] عمّا عداه. و لا يحصل هذا الغرض إلّا بشروط خمسة:

الأوّل: أن يكون المعرِّف (بالكسر) مساوياً للمعرَّف (بالفتح) في الصدق، أي يجب أن يكون المعرِّف (بالكسر) مانعاً جامعاً. و إن شئت قلت: مطّرداً منعكساً[٣].

و معنى «مانع» أو «مطّرد» أنّه لا يشمل إلّا أفراد المعرَّف (بالفتح) فيمنع من

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ٧٨ و ٧٩ و ٨١، و شرح المطالع: ص ١٠٠، و الجوهر النضيد: ص ١٩٤، و الإشارات و شرحها: ص ١٠٥ و ١١٠.

(٢) أي: أو تمييزه عمّا عداه على سبيل منعِ الخلوّ.

(٣) أي: يكون طارداً لغير المعرَّف منعكساً ضوؤه على جميع أفراده.

دخول أفراد غيره فيه. و معنى «جامع» أو «منعكس» أنّه يشمل جميع أفراد المعرَّف (بالفتح) لا يشذّ منها فردٌ واحد.

فعلى هذا لا يجوز التعريف بالأُمور الآتية:

١ ـ بالأعمّ: لأنّ الأعمّ لا يكون مانعاً، كتعريف الإنسان بأنّه «حيوانٌ يمشي على رجلين» فإنّ جملةً من الحيوانات تمشي على رجلين.

٢ ـ بالأخصّ: لأنّ الأخصّ لا يكون جامعاً، كتعريف الإنسان بأنّه «حيوانٌ متعلّم» فإنّه ليس كلُّ ما صدق عليه الإنسان هو متعلّم.

٣ ـ بالمباين: لأنّ المتباينَين لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، و لا يتصادقان أبداً.

الثاني: أن يكون المعرِّف (بالكسر) أجلى مفهوماً و أعرف عند المخاطب من المعرَّف (بالفتح) و إلّا فلا يتمّ الغرض من شرح مفهومه، فلا يجوز ـ على هذا ـ التعريف بالأمرين الآتيين:

١ ـ بالمساوي في الظهور و الخفاء، كتعريف الفرد بأنّه «عددٌ ينقص عن الزوج بواحد» فإنّ الزوج ليس أوضح من الفرد و لا أخفى، بل هما متساويان في المعرفة. و كتعريف أحد المتضايفَين بالآخر و أنت إنّما تتعقّلهما معاً، كتعريف الأب بأنّه «والد الابن» و كتعريف الفوق بأنّه «ليس بتحت» ...

٢ ـ بالأخفى معرفة، كتعريف النور بأنّه «قوّةٌ تشبه الوجود».

الثالث: أن لا يكون المعرِّف (بالكسر) عين المعرَّف (بالفتح) في المفهوم، كتعريف الحركة بالانتقال و الإنسان بالبشر تعريفاً حقيقيّاً غير لفظيّ، بل يجب تغايُرهما إمّا بالإجمال و التفصيل كما في الحدّ التامّ، أو بالمفهوم كما في التعريف بغيره.

و لو صحّ التعريف بعين المعرَّف لَوجب أن يكون معلوماً قبل أن يكون معلوماً[١] و لَلزم أن يتوقّف الشيء على نفسه، و هذا مُحال. و يسمّون مثل هذا «نتيجة الدَور» الّذي سيأتي بيانه.

الرابع: أن يكون خالياً من الدَور[٢]. و صورة الدَور في التعريف: أن يكون المعرِّف (بالكسر) مجهولاً في نفسه، و لا يُعرف إلّا بالمعرَّف (بالفتح). فبينما أنّ المقصود من التعريف هو تفهيم المعرَّف (بالفتح) بواسطة المعرِّف (بالكسر) و إذاً بالمعرِّف (بالكسر) في الوقت نفسِه إنّما يُفهم بواسطة المعرَّف (بالفتح) فينقلب المعرَّف (بالفتح) معرِّفاً (بالكسر).

و هذا مُحال، لأنّه يؤول إلى أن يكون الشيء معلوماً قبل أن يكون معلوماً، أو إلى أن يتوقّف الشيء على نفسه.

و الدَور يقع تارةً بمرتبةٍ واحدة و يُسمّى «دَوراً مصرَّحاً» و يقع أُخرى بمرتبتين أو أكثر و يُسمّى «دَوراً مُضمَراً».

١ ـ الدَور المصرَّح: مثلُ تعريف الشمس بأنّها «كوكبٌ يطلع في النهار» و النهار لا يُعرف إلّا بالشمس، إذ يقال في تعريفه: «النهار: زمان تطلع فيه الشمس» فتوقّفت معرفةُ الشمس على معرفة النهار، و معرفةُ النهار حسب الفرض متوقّفة على معرفة الشمس، و المتوقّفُ على المتوقّف على شيءٍ متوقّفٌ على ذلك الشيء؛ فينتهي الأمر بالأخير إلى أن تكون معرفة الشمس متوقّفة على معرفة الشمس.

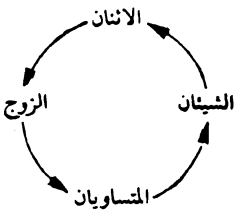
---

(١) أي لَوجب أن يكون معلوماً (لكونه معرِّفاً) حين كونه مجهولاً (لكونه معرَّفاً) فإنّ المعرِّف هو المعلوم التصوّريّ الموصل إلى مجهولٍ تصوّريّ هو المعرَّف؛ و كون الشيء معلوماً و مجهولاً هو اجتماعُ متقابلين، هما الملَكة و عدمها.

(٢) راجع شرح الشمسيّة: ص ٨١، و شرح المطالع: ص ١٠٤، و الإشارات و شرحها: ص ١٠٧.

٢ ـ الدَور المُضمَر: مثلُ تعريف الاثنين بأنّهما «زوجٌ أوّلٌ» و الزوج يُعرَّف بأنّه «منقسم بمتساويين» و المتساويان يُعرَّفان بأنّهما «شيئان أحدهما يطابق الآخر» و الشيئان يُعرَّفان بأنّهما «اثنان» فرجع الأمر بالأخير إلى تعريف الاثنين بالاثنين.

و هذا دَورٌ مضمَر في ثلاث مراتب، لأنّ تعدّد المراتب باعتبار تعدّد الوسائط حتّى تنتهي الدَورة إلى نفس المعرَّف (بالفتح) الأوّل. و الوسائط في هذا المثال ثلاث: الزوج، المتساويان، الشيئان.



و يمكن وضع الدَور في المثال على صورة الدائرة المرسومة في هذا الشكل: و السهام فيها تتّجه دائماً إلى المعرِّفات (بالكسر).

الخامس: أن تكون الألفاظ المستعملة في التعريف ناصعةً واضحةً لا إبهام فيها، فلا يصحّ استعمال الألفاظ الوحشيّة و الغريبة، و لا الغامضة[1] و لا المشتركة و المَجازات بدون القرينة. أمّا مع القرينة ـ فلا بأس كما قدّمنا ذلك في بحث المشترك و المَجاز ـ و إن كان يحسُن على كلّ حالٍ اجتناب المَجاز في التعاريف و الأساليب العلميّة.

---

(١) كالألغاز، حيث تكون مفرداتها مألوفة واضحة المعنى و لكن في المركّب غموض من جهة استفادة المراد منه.

القِسمة*

تعريفها:

قسمة الشيء: تجزئتُه و تفريقُه إلى أُمور متباينة. و هي من المعاني البديهيّة الغنيّة عن التعريف، و ما ذكرناه فإنّما هو تعريفٌ لفظيٌّ ليس إلّا. و يُسمّى الشيء «مقسماً» و كلّ واحد من الأُمور الّتي انقسم إليها يسمّى «قسماً» تارةً بالقياس إلى نفس المقسم، و «قسيماً» أُخرى بالقياس إلى غيره من الأقسام. فإذا قسّمنا العلم إلى تصوّر و تصديق ـ مثلاً ـ فالعلم مقسمٌ، و التصوّر قسمٌ من العلم و قسيمٌ للتصديق؛ و هكذا التصديق قسمٌ و قسيم.

فائدتها:

تأسّست حياة الإنسان كلُّها على القسمة، و هي من الأُمور الفطريّة الّتي نشأت معه على الأرض، فإنّ أوّل شيءٍ يصنعه تقسيمُ الأشياء إلى سماويّة و أرضيّة، و الموجودات الأرضيّة إلى حيوانات و أشجار و أنهار و أحجار و جبال و رمال

(*) القسمة من المباحث الّتي عُني بها المناطقة في العصر الحديث، و ظُنّ أنّها من المباحث الّتي تفتّق [أي تشقّق] عنها الفكر الغربيّ. غير أنّ فلاسفة الإسلام سبقوا إلى التنبيه عليها، و قد ذكرها الشيخ الطوسيّ العظيم في منطق التجريد لتحصيل الحدود و اكتسابها، و أوضحها العلّامة الحلّيّ في شرحه «الجوهر النضيد».

و غيرها. و هكذا يقسِّم و يقسِّم و يميّز معنىً عن معنىً و نوعاً عن نوعٍ حتّى تحصل له مجموعة من المعاني و المفاهيم.

و ما زال البشرُ على ذلك حتّى استطاع أن يضع لكلّ واحدٍ من المعاني الّتي توصّل إليها في التقسيم لفظاً من الألفاظ؛ و لولا القسمة لما تكثّرت عنده المعاني و لا الألفاظ.

ثمّ استعان بالعلوم و الفنون على تدقيق تلك الأنواع و تمييزها تمييزاً ذاتيّاً. و لا يزال العلم عند الإنسان يكشف له كثيراً من الخطأ في تقسيماته و تنويعاته، فيُعدِّلُها. و يكشف له أنواعاً لم يكن قد عرَفها في الموجودات الطبيعيّة، أو الأُمور الّتي يخترعها منها و يؤلّفها، أو مسائل العلوم و الفنون.

و سيأتي كيف نستعين بالقسمة على تحصيل الحدود و الرسوم و كسبها، بل كلّ حدٍّ إنّما هو مؤسَّسٌ من أوّل الأمر على القسمة. و هذا أهمّ فوائد القسمة.

و تنفع القسمة في تدوين العلوم و الفنون، لتجعلها أبواباً و فصولاً و مسائل متميّزة، ليستطيع الباحث أن يلحق ما يعرض عليه من القضايا في بابها، بل العلم لا يكون علماً ذا أبواب و مسائل و أحكام إلّا بالقسمة، فمدوِّن علم النحو مثلاً لا بدّ أن يقسِّم الكلمة أوّلاً ، ثمّ يقسِّم الاسم مثلاً إلى نكرة و معرفة، و المعرفة إلى أقسامها، و يقسِّم الفعل إلى ماضٍ و مضارعٍ و أمر؛ و كذلك الحرف و أقسام كلّ واحدٍ منها، و يذكر لكلّ قسمٍ حُكمَه المختصّ به... و هكذا في جميع العلوم.

و التاجر أيضاً يلتجئ إلى القسمة في تسجيل دفتره و تصنيف أمواله، ليسهل عليه استخراجُ حساباته و معرفة ربحه و خسارته؛ و كذلك باني البيت، و مركّب الأدوات الدقيقة يستعين على إتقان عمله بالقسمة. و الناس من القديم قسّموا الزمن إلى قرونٍ و سنينَ و أشهرٍ و أيّامٍ و ساعاتٍ و دقائقَ لينتفعوا بأوقاتهم و يعرفوا أعمارهم و تاريخهم.

و صاحب المكتبة تنفعه قسمتها حسب العلوم أو المؤلّفين، ليدخل أيَّ كتابٍ جديدٍ يأتيه في بابه، و ليستخرج بسهولة أيَّ كتاب يشاء. و بواسطة القسمة استعان علماء التربية على توجيه طلّاب العلوم، فقسّموا المدارس إلى ابتدائيّة و ثانويّة و عالية، ثمّ كلَّ مدرسةٍ إلى صفوف، ليضعوا لكلّ صفٍّ و مدرسةٍ منهاجاً يناسبه من التعليم.

و هكذا تدخل القسمةُ في كلّ شأن من شؤون حياتنا العلميّة و الاعتياديّة، و لا يستغني عنها إنسان. و مهمّتُنا منها هنا أن نعرف كيف نستعين بها على تحصيل الحدود و الرسوم.

أُصول القسمة

١ ـ لا بدّ من ثمرة:

لا تحسن القسمة إلّا إذا كانت للتقسيم ثمرة نافعة في غرض المقسِّم، بأن تختلف الأقسام في المميّزات و الأحكام المقصودة في موضع القسمة. فإذا قسَّم النحويّ الفعل إلى أقسامه الثلاثة فلأنّ لكلّ قسمٍ حُكماً يختصّ به. أمّا إذا أراد أن يقسِّم الفعلَ الماضي إلى مضموم العين و مفتوحها و مكسورها فلا يحسن منه ذلك، لأنّ الأقسام كلّها لها حُكمٌ واحد في علم النحو هو البناء، فيكون التقسيم عبَثاً و لغواً، بخلاف مدوِّن علم الصرف، فإنّه يصحّ له مثل هذا التقسيم، لانتفاعه به في غرضه من تصريف الكلمة. و لذا لم نقسِّم نحن الدلالتين العقليّة و الطبعيّة في الباب الأوّل إلى لفظيّة و غير لفظيّة، لأنّه لا ثمرة تُرجى من هذا التقسيم في غرض المنطقيّ، كما أشرنا إلى ذلك هناك في التعليقة[1].

(١) راجع هامش ص ٥٤ .

٢ ـ لا بدّ من تباين الأقسام[١]:

و لا تصحّ القسمة إلّا إذا كانت الأقسام متباينةً غيرَ متداخلة، لا يصدُق أحدُها على ما صدُق عليه الآخر، و يشير إلى هذا الأصل تعريف القسمة نفسُه[٢]. فإذا قُسّمت المنصوبُ من الأسماء إلى: مفعولٍ، و حالٍ، و تمييزٍ، و ظرفٍ، فهذا التقسيم باطل، لأنّ الظرف من أقسام المفعول، فلا يكون قسيماً له. و مثل هذا ما يقولون عنه: «يلزم منه أن يكون قسمُ الشيء قسيماً له». و بطلانه من البديهيّات.

و مثل هذا لو قسَّمنا سُكّان العراق إلى: علماء و جهلاء، و أغنياء و فقراء، و مرضى و أصحّاء. و يقع مثل هذا التقسيم كثيراً لغير المنطقيّين الغافلين ممّن يرسل الكلام على عواهنه[٣] و لكنّه لا ينطبق على هذا الأصل الّذي قرّرناه، لأنّ الأغنياء و الفقراء لا بدّ أن يكونوا علماء أو جهلاء، مرضى أو أصحّاء، فلا يصحّ إدخالهم مرّةً ثانيةً في قسمٍ آخر. و في المثال ثلاثُ قِسمات جُمعت في قسمةٍ واحدة. و الأصل في مثل هذا: أن تُقسَّم السكّانُ أوّلاً إلى علماء و جهلاء، ثمّ كلٌّ منهما إلى أغنياء و فقراء، فتحدُث أربعةُ أقسام، ثمّ كلٌّ من الأربعة إلى مرضى و أصحّاء، فتكون الأقسام ثمانية: علماء أغنياء مرضى، علماء أغنياء أصحّاء... إلى آخره. فتفطَّن لما يرد عليك من القسمة، لأن لا تقع في مثل هذه الغلطات.

و تتفرّع على هذا الأصل أُمور:

(١) أنّه لا يجوز أن تجعل قسمَ الشيء قسيماً له ـ كما تقدّم ـ مثل أن تجعل الظرفَ قسيماً للمفعول.

---

(١) و اشتراكها في المقسم.

(٢) حيث قال ﷺ: قسمة الشيء تجزئته و تفريقه إلى أُمور متباينة.

(٣) العاهن: الحاضر، ج: عواهن. يقال: ألقى الكلام على عواهنه: قاله من غير فكرٍ و لا رويّة. كأنّه اكتفى بما حضر دون تروٍّ و تنوّق ـ المعجم الوسيط ـ.

(٢) و لا يجوز أن تجعل قسيمَ الشيء قسماً منه، مثل أن تجعل الحالَ قسماً من المفعول[١].

(٣) و لا يجوز أن تقسم الشيءَ إلى نفسه و غيره.

و قد زعم بعضهم أنّ تقسيم العلم إلى التصوّر و التصديق من هذا الباب، لِما رأى أنّهم يفسّرون العلم بالتصوّر المطلق. و لم يتفطّن إلى معنى التصديق، مع أنّه تصوّرٌ أيضاً، و لكنّه تصوّرٌ مقيَّدٌ بالحكم، كما أنّ قسيمه خصوص التصوّر الساذج المقيَّد بعدم الحكم، كما شرحناه سابقاً. أمّا المقسم لهما فهو التصوّر المطلق الّذي هو نفس العلم.

٣ ـ [لا بدّ من وحدة][٢] أساس القسمة:

و يجب أن تؤسَّس القسمةُ على أساسٍ واحد، أي يجب أن يلاحَظ في المقسم جهة واحدة و باعتبارها يكون التقسيم، فإذا قسَّمنا كُتُبَ المكتبة فلا بدّ أن نؤسِّس تقسيمها: إمّا على أساس العلوم و الفنون، أو على أسماء المؤلِّفين، أو على أسماء الكتب. أمّا إذا خلطنا بينها فالأقسام تتداخل و يختلّ نظام الكتب، مثل ما إذا خلطنا بين أسماء الكتب و المؤلِّفين، فنلاحظ في حرف الألف مثلاً تارةً اسم الكتاب و أُخرى اسم المؤلِّف؛ بينما أنّ كتابه قد يدخل في حرفٍ آخر.

و الشيء الواحد قد يكون مقسماً لعدّة تقسيمات باعتبار اختلاف الجهة المعتبرة ـ أي أساس القسمة ـ كما قسَّمنا اللفظ مرّةً إلى مختصٍّ و غيره، و أُخرى إلى مترادفٍ و متباين، و ثالثة إلى مفردٍ و مركَّب[٣]؛ و كما قسّمنا الفصل إلى قريبٍ

---

(١) لا يكون هذا الأمر الثاني و ما بعده من فروع هذا الأصل إلّا إذا زيد في العنوان قولنا: و اشتراكها في المقسم.

(٢) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

(٣) لا يخفى عليك أنّ المثال الأوّل ليس مثالاً لما رامه ﵀ و ذلك لتعدّد المقسم فيه، فإنّ في ←

و بعيدٍ مرّةً، و إلى مقوِّمٍ و مقسِّمٍ[١] أُخرى... ومثله كثير في العلوم و غيرها.

٤ ـ [لا بدّ من أن تكون القسمة][٢] جامعة مانعة:

و يجب في القسمة أن يكون مجموع الأقسام مساوياً للمقسم فتكون جامعةً مانعة. جامعةً لجميع ما يمكن أن يدخل فيه من الأقسام ـ أي حاصرةً لها لا يشذّ منها شيء ـ. مانعةً عن دخول غير أقسامه فيه.

أنواع القسمة

للقسمة نوعان أساسيّان:

١ ـ **قسمة الكلّ إلى أجزائه**[٣] أو «القسمة الطبيعيّة».

كقسمة الإنسان[٤] إلى جزءيه ـ الحيوان و الناطق ـ بحسب التحليل العقليّ، إذ يحلِّل العقل مفهومَ الإنسان إلى مفهومَين: مفهوم الجنس الّذي يشترك معه فيه[٥] غيره، و مفهوم الفصل الّذي يختصّ به و يكون به الإنسان إنساناً. و سيأتي معنى التحليل العقليّ مفصّلاً. و تُسمّى الأجزاءُ حينئذٍ أجزاءً عقليّة.

و كقسمة الماء إلى عنصرين: الأُكسيجين و الهيدروجين، بحسب التحليل الطبيعيّ. و من هذا الباب قسمةُ كلّ موجودٍ إلى عناصره الأوّليّة البسيطة،و تُسمّى الأجزاء: طبيعيّة أو عنصريّة.

← الأوّل اللفظ الواحد، و في الثاني الألفاظ المتعدّدة، و في الثالث اللفظ مطلقاً غير معتبر فيه أن يكون واحداً أو متعدّداً.

(١) راجع تعليقتنا في هامش ٢ من ص ١٠٤.

(٢) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

(٣) و هذا النوع من القسمة يرادف التحليل، و لذا ترى أقسامه الأربعة تسمّى بالتحليل العقليّ و الطبيعيّ و الصناعيّ و الخارجيّ.

(٤) أي مفهوم الإنسان.

(٥) في الأصل «به» و الصحيح ما أثبتناه.

و كقسمة الحبر إلى مـاء و مـادّة مـلوّنة مـثلاً، و الورق إلى قـطن و نـورة، و الزجاج إلى رمل و ثاني أُكسيد السِلِكون، و ذلك بحسب التحليل الصناعيّ في مقابل التركيب الصناعيّ. و الأجزاء تُسمّى أجزاءً صناعيّة.

و كقسمة المتر إلى أجزائه بحسب التحليل الخارجيّ إلى الأجزاء المتشابهة، أو كقسمة السرير إلى الخشب و المسامير بحسب التحليل الخارجيّ إلى الأجزاء غير المتشابهة. و مثله قسمة البيت إلى الآجر و الجصّ و الخشب و الحديد، أو إلى الغرفة و السرداب و السطح و الساحة و قسمة السيّارة إلى آلاتها المركّبة مـنها، و الإنسان إلى لحمٍ و دمٍ و عظمٍ و جلدٍ و أعصاب...

٢ ـ قسمة الكلّيّ إلى جزئيّاته[١] أو «القسمة المنطقيّة».

كقسمة الموجود إلى مادّةٍ و مجرّدٍ عن المادّة، و المادّة إلى جـمادٍ و نـباتٍ و حيوان. و كقسمة المفرد إلى اسمٍ و فعلٍ و حرف... و هكذا.

و تمتاز القسمة المنطقيّة عن الطبيعيّة أنّ الأقسام في المنطقيّة يجوز حـملها على المقسم و حمل المقسم عليها، فنقول: الاسـم مـفرد، و هـذا المـفرد اسـم. و لا يجوز الحمل في الطبيعيّة عدا[٢] ما كانت بحسب التحليل العقليّ، فلا يجوز أن تقول: البيتُ سقفٌ أو جدار، و لا الجدارُ بيت.

و لا بدّ في القسمة المنطقيّة من فرض [وجود][٣] جهة وحـدةٍ جـامعةٍ فـي المقسم تشترك فيها الأقسام، و بسببها يـصحّ الحـمل بـين المـقسم و الأقسـام، كما لا بدّ من فرض [وجود][٤] جهة افتراق في الأقسام على وجهٍ تكون لكلّ قسمٍ

(١) أي جزئيّاته الإضافيّة.

(٢) أقول: لا يجوز في القسمة الطبيعيّة الحمل مطلقاً. يتبيّن ذلك إذا التفتنا إلى أنّ المقسم في التحليل العقليّ هو المفهوم بما هو مفهوم، و لا شكّ أنّ كلّ مفهوم ليس جزء نفسه، فمفهوم الإنسان ليس هو الحيوان أو الناطق.

(٣ و ٤) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

جهةٌ تُباين جهةَ القسم الآخر، و إلّا لما صحّت القسمة و فرض الأقسام. و تلك الجهة الجامعة[١] إمّا أن تكون مقوِّمة للأقسام أي داخلة في حقيقتها بأن كانت جنساً أو نوعاً، و إمّا أن تكون خارجة عنها.

١ ـ إذا كانت الجهة الجامعة مقوِّمةً للأقسام، فلها ثلاث صوَر:

(أ) أن تكون جنساً، و جهات الافتراق الفصول المقوِّمة للأقسام، كقسمة المفرد إلى الاسم و الفعل و الحرف ... فيُسمّى التقسيم «تنويعاً» و الأقسام «أنواعاً».

(ب) أن تكون جنساً أو نوعاً، و جهات الافتراق العوارض العامّة[٢] اللاحقة للمقسم، كقسمة الاسم إلى مرفوع و منصوب و مجرور، فيُسمّى التقسيم «تصنيفاً» و الأقسام «أصنافاً».

(ج) أن تكون جنساً أو نوعاً أو صنفاً، و جهات الافتراق العوارض الشخصيّة اللاحقة لمصاديق المقسم، فيُسمّى التقسيم «تفريداً» و الأقسام «أفراداً» كقسمة الإنسان إلى زيدٍ و عمروٍ و محمّدٍ و حسن... إلى آخرهم باعتبار المشخِّصات لكلّ جزئيٍّ جزئيٍّ منه.

٢ ـ إذا كانت الجهة الجامعة خارجةً عن الأقسام، فهي كقسمة الأبيض إلى الثلج و القطن و غيرهما، و كقسمة الكائن الفاسد إلى معدنٍ و نباتٍ و حيوان، و كقسمة العالم إلى غنيٍّ و فقيرٍ أو إلى شرقيٍّ و غربيّ ... و هكذا.

---

(١) الّتي هي المقسم.

(٢) أُريدَ من العموم هنا معناه اللغويّ. فالمراد من العوارض العامّة هي العوارض الكلّيّة في مقابل العوارض الشخصيّة. و ليس المراد بها العامّة في مقابل الخاصّة، فإنّ العوارض اللاحقة إنّما تكون مقسِّمة إذا كانت خاصّة، بل الخاصّة لا تكون مقسِّمة مطلقاً، فإنّه يُشترط فيها أن تكون أخصّ من موضوعه. فإذا لم تكن الخاصّة المساوية تنفع في التقسيم فما ظنّك بالعَرَض العامّ؟!

أساليب القسمة

لأجل أن نُقسِّم الشيء قسمةً صحيحةً لا بدّ من استيفاء جميع ما له من الأقسام، كما تقدّم في الأصل الرابع، بمعنى أن تكون القسمة حاصرة لجميع جزئيّاته أو أجزائه؛ و لذلك أُسلوبان:

١ ـ طريقة القسمة الثنائيّة:

وهي طريقة الترديد بين النفي و الإثبات، و النفي و الإثبات ـ و هما النقيضان ـ لا يرتفعان (أي لا يكون لهما قسمٌ ثالث) و لا يجتمعان (أي لا يكونان قسماً واحداً) فلا محالة تكون هذه القسمة ثنائيّة (أي ليس لها أكثر من قسمين) و تكون حاصرةً جامعةً مانعة. كتقسيمنا للحيوان إلى ناطقٍ و غيرناطق، و غيرُ الناطق يدخل فيه كلّ ما يُفرَض من باقي أنواع الحيوان غير الإنسان لا يشذّ عنه نوع. و كتقسيمنا للطيور إلى جارحةٍ و غير جارحة، و الإنسان إلى عربيٍّ و غير عربيّ، و العالِم إلى فقيهٍ و غير فقيه ... و هكذا.

ثمّ يمكن أن نستمرّ في القسمة فنُقسِّم طرفَ النفي أو طرفَ الإثبات أو كليهما إلى طرفين: إثبات و نفي. ثمّ هذه الأطراف الأخيرة يجوز أن تجعلها أيضاً مقسماً فتُقسِّمها أيضاً بين الإثبات و النفي... و هكذا تذهب إلى ما شئت أن تُقسِّم إذا كانت هناك ثمرة من التقسيم.

مثلاً:

إذا أردت تقسيم الكلمة فتقول:

١ ـ الكلمة تنقسم إلى: ما دلّ على الذات[١] و غيره.

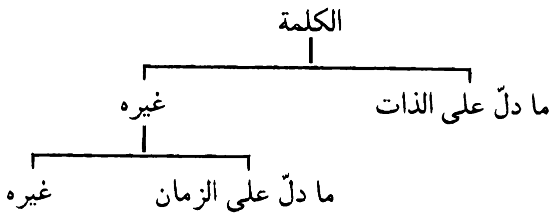
---

(١) فيه أنّ الاسم أعمّ من اسم الذات و اسم المعنى. و قد ذكر بعض الأفاضل أنّه لم يرد تعريف الاسم بهذا النحو في شيءٍ من كتب الأدب.

٢ ـ طرف النفي (الغير) إلى: ما دلّ على الزمان و غيره.

فتحصل لنا ثلاثة أقسام: ما دلّ على الذات و هو «الاسم». و ما دلّ على الزمان و هو «الفعل». و ما لم يدلّ على الذات و الزمان و هو «الحرف». و التعبير المألوف عند المؤلِّفين أن يقال: الكلمة إمّا أن تدلّ على الذات أو لا، و الأوّل الاسم. و الثاني إمّا أن تدلّ على الزمان أو لا، و الأوّل الفعل، و الثاني الحرف.

و يمكن وضع هذه القسمة على هذا النحو:



مثالٌ ثانٍ:

إذا أردنا تقسيم الجوهر إلى أنواعه فيمكن تقسيمه على هذا النحو:

ينقسم الجوهر إلى:

١ ـ ما يكون قابلاً للأبعاد و غيره.

٢ ـ ثمّ طرف الإثبات (القابل) إلى: نامٍ و غيره.

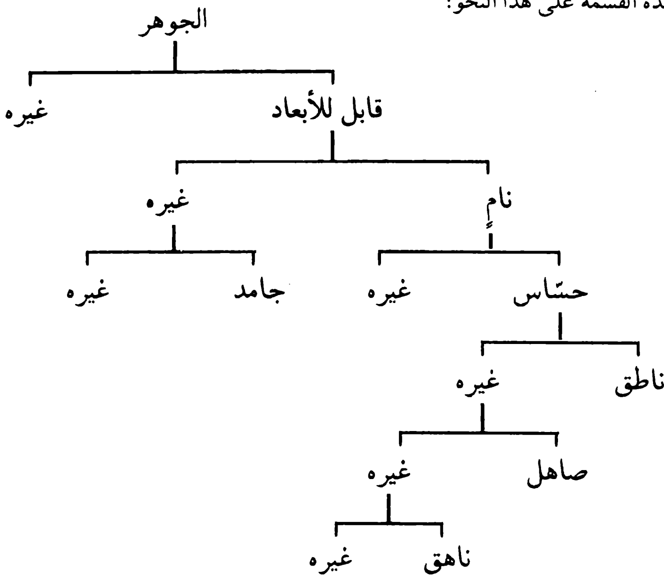
٣ ـ ثمّ طرف النفي (غير النامي) إلى: جامدٍ و غيره.

٤ ـ ثمّ طرف الإثبات في التقسيم الثاني إلى: حسّاسٍ و غيره.

و هكذا يمكن أن تستمرّ بالقسمة حتّى تستوفي أقسام الحسّاس إلى جميع أنواع الحيوان. و لك أيضاً أن تُقسِّم الجامد و غير الحسّاس.

و قد رأيت أنّا قسّمنا تارةً طرف الإثبات و أُخرى طرف النفي. و يمكن وضع

هذه القسمة على هذا النحو:



و هذه القسمة الثنائيّة تنفع على الأكثر في الشيء الّذي لا تنحصر أقسامه[١] و إن كانت مطوّلة، لأنّك تستطيع بها أن تحصر كلّ ما يمكن أن يفرض من الأنواع أو الأصناف بكلمة «غيره». ففي المثال الأخير ترى «غير الناهق» يدخل فيه جميع ما للحيوان من الأنواع غير الناطقة و الصاهلة و الناهقة، فاستطعت أن تحصر كلّ ما للحيوان من أنواع.

و تنفع هذه القسمة أيضاً فيما إذا أُريد حصر الأقسام[٢] حصراً عقليّاً، كما يأتي. و تنفع أيضاً في تحصيل الحدّ و الرسم. و سيأتي بيان ذلك.

(١) فإنّ الأقسام و إن لم يمكن حصرها تفصيلاً و لكن تحصر بالقسمة الثنائيّة حصراً إجماليّاً.
(٢) في التقسيم التفصيليّ.

٢ ـ طريقة القسمة التفصيليّة:

و ذلك بأن تُقسِّم الشيءَ ابتداءً إلى جميع أقسامه المحصورة، كما لو أردت أن تُقسِّم الكلمة ـ بدلاً من تقسيمها الثنائيّ المتقدّم ـ إلى اسمٍ و فعلٍ و حرف، أو تقسِّم الكلّيّ إلى: نوعٍ و جنسٍ و فصلٍ و خاصّةٍ و عَرَضٍ عامّ.

و القسمة التفصيليّة على نوعين: عقليّة و استقرائيّة:

١ ـ **العقليّة**: و هي الّتي يمنع العقل أن يكون لها قسمٌ آخر، كقسمة الكلمة المتقدّمة. و لا تكون القسمة عقليّة إلّا إذا بنيتَها على أساس النفي و الإثبات (القسمة الثنائيّة) فلأجل إثبات أنّ القسمة التفصيليّة عقليّة يرجعونها إلى القسمة الثنائيّة الدائرة بين النفي و الإثبات. ثمّ إذا كانت الأقسام أكثر من اثنين يُقسِّمون طرف النفي أو الإثبات إلى النفي و الإثبات ... و هكذا كلّما كثرت الأقسام، على ما تقدّم في الثنائيّة.

٢ ـ **الاستقرائيّة**: و هي الّتي لا يمنع العقل من فرض قسمٍ آخرَ لها، و إنّما تُذكر الأقسام الواقعة الّتي عُلمت بالاستقراء و التتبّع، كتقسيم الأديان السماويّة إلى: اليهوديّة و النصرانيّة و الإسلاميّة، و كتقسيم مدرسةٍ معيَّنة إلى: صفٍّ أوّلٍ و ثانٍ و ثالث، عندما لا يكون غير هذه الصفوف فيها، مع إمكان حدوث غيرها.

التعريف بالقسمة

إنّ القسمة بجميع أنواعها هي عارضةٌ للمقسم في نفسها، خاصّةٌ به غالباً. و لمّا اعتبرنا في القسمة أن تكون جامعةً مانعةً فالأقسام بمجموعها مساويةٌ للمقسم، كما أنّها غالباً تكون أعرف منه. و عليه يجوز تعريف المقسم بقسمته إلى أنواعه أو أصنافه، و يكون من باب تعريف الشيء بخاصّته. و هو التعريف بالرسم الناقص، كما كان التعريف بالمثال من هذا الباب.

و لنضرب لك مثلاً لذلك: إنّا إذا قسّمنا الماء بالتحليل الطبيعيّ إلى أُكسيجين و هيدروجين و عرَفنا أنّ غيره من الأجسام لا ينحلّ إلى هذين الجزءين فقد حصل تمييز الماء تمييزاً عَرَضيّاً عن غيره بهذه الخاصّة، فيكون ذلك نوعاً من المعرفة للماء نطمئنّ إليها. و كذا لو عرَفنا أنّ الورقَ ينحلّ إلى القطن و النورة مثلاً نكون قد عرَفناه معرفةً نطمئنّ إليها تُميّزه عن غيره... و هكذا في جميع أنواع القسمة.

كسب التعريف بالقسمة
أو كيف نفكّر لتحصيل المجهول التصوّريّ؟

أنت تعرف أنّ المعلوم التصوّريّ منه ما هو بديهيٌّ لا يحتاج إلى كسبٍ كمفهوم «الوجود» و «الشيء» و منه ما هو نظريٌّ تحتاج معرفته إلى كسبٍ و نظر.

و معنى حاجتك فيه إلى الكسب: أنّ معناه غير واضحٍ في ذهنك و غير محدّدٍ و متميّز، أو فقل: غير مفهومٍ لديك و لا معروف، فيحتاج إلى التعريف، و الّذي يعرّفه للذهن هو الحدّ و الرسم. و ليس الحدّ أو الرسم للنظريّ موضوعاً في الطريق في متناول اليد، و إلّا فما فرضته نظريّاً مجهولاً لم يكن كذلك بل كان بديهيّاً معروفاً. فالنظريّ عندك في الحقيقة ليس هو إلّا الّذي تجهل حدَّه أو رسمَه.

إذاً، المهمّ في الأمر أن نعرف الطريقة الّتي نحصِّل بها الحدّ و الرسم. و كلّ ما تقدّم من الأبحاث في التعريف هي في الحقيقة أبحاث عن معنى الحدّ و الرسم و شروطهما أو أجزائهما. و هذا وحدَه غير كافٍ ما لم نعرف طريقة كسبهما و تحصيلهما، فإنّه ليس الغنيّ هو الّذي يعرف معنى النقود و أجزاءها و كيف تتألّف، بل الغنيّ من يعرف طريقة كسبها فيكسبها، و ليس المريض يُشفى إذا عرَف فقط معنى الدواء و أجزاءه، بل لا بدّ أن يعرف كيف يحصّله ليتناوله.

و قد أغفل كثيرٌ من المنطقيّين هذه الناحية، و هي أهمّ شيءٍ في الباب، بل هي الأساس، و هي معنى التفكير الّذي به نتوصّل إلى المجهولات. و مهمّتنا في المنطق أن نعرف كيف نفكّر لنكسب العلوم التصوّريّة و التصديقيّة.

و سيأتي أنّ طريقة التفكير لتحصيل العلم التصديقيّ هو الاستدلال و البرهان. أمّا تحصيل العلم التصوّريّ فقد اشتهر عند المناطقة: أنّ الحدّ لا يُكتسب بالبرهان، و كذا الرسم. و الحقّ معهم، لأنّ البرهان مخصوص لاكتساب التصديق، و لم يحن[1] الوقت بعدُ لأُبيِّن للطالب سرَّ ذلك. و إذا لم يكن البرهان هي الطريقة هنا فما هي طريقة تفكيرنا لتحصيل الحدود و الرسوم؟ و طبعاً لا بدّ أن تكون هذه الطريقة طريقة فطريّة يصنعها كلّ إنسان في دخيلة نفسه يُخطئ فيها أو يُصيب. و لكن نحتاج إلى الدلالة عليها لنكون على بصيرةٍ في صناعتها، و هذا هو هدف علم المنطق، و هذا ما نريد بيانه، فنقول:

الطريق منحصرٌ بنوعين من القسمة: القسمة الطبيعيّة بالتحليل العقليّ و تُسمّى طريقة التحليل العقليّ، و القسمة المنطقيّة الثنائيّة. و نحن أشرنا في غُضُون[2] كلامنا في التعريف و القسمة إلى ذلك، و قد جاء وقت بيانه، فنقول:

طريقة التحليل العقليّ

إذا توجّهتْ نفسُك نحوَ المجهول التصوّريّ (المشكل) و لنفرضه «الماء» مثلاً عندما يكون مجهولاً لديك ـ و هذا هو الدَور الأوّل* ـ فأوّل ما يجب أن تعرف

(١) حان الأمر يحين حَيْناً و حينونةً: قرُب وقتُه... آنَ (المعجم الوسيط).

(٢) الغَضْن: كلّ تَثَنٍّ و تكسّر في ثوبٍ أو درعٍ أو جلدٍ أو أُذنٍ أو غيرها. ج: غضون، و يقال: جاء في غُضُون كلامه كذا: في أثنائه و طيّاته (المعجم الوسيط).

(*) تقدّم في مبحث «تعريف الفكر» [ص ٢٧] أنّ الأدوار الّتي تمرّ على العقل لتحصيل المجهول خمسة: اثنان منها مقدّمة للفكر، و ثلاثة هي الفكر الّتي سمّيناها بالحركات. ←

نوعَه[١]، أي تعرف أنّه داخل في أيّ جنسٍ من الأجناس العالية أو ما دونَها، كأن تعرف أنّ الماء مثلاً من السوائل ـ و هذا هو الدَور الثاني ـ. و كلّما كان الجنس الّذي عرَفت دخول المجهول تحته قريباً كان الطريق أقصر لمعرفة الحدّ أو الرسم. و سيتّضح.

و إذا اجتزتَ الدَور الثاني ـ الّذي لا بدّ منه لكلّ من أراد التفكير بأيّة طريقة كانت ـ انتقلتَ إلى الطريقة الّتي تختارها للتفكير، و لا بدّ أن تتمثّل فيها الأدوار الثلاثة الأخيرة أو الحركات الثلاث الّتي ذكرناها للفكر: الذاهبة و الدائريّة و الراجعة.

و إذ نحن اخترنا الآن طريقة «التحليل العقليّ» أوّلاً فلنذكرها متمثّلةً في الحركات الثلاث:

فإنّك عندما تجتاز الدَور الثاني تنتقل إلى الثالث و هو «**الحركة الذاهبة**» حركة العقل من المجهول إلى المعلومات. و معنى هذه الحركة بطريقة التحليل المقصود بيانها: هو أن تنظر في ذهنك إلى جميع الأفراد الداخلة تحت ذلك الجنس الّذي فرضتَ المشكل داخلاً تحته. و في المثال تنظر إلى أفراد السوائل سواء كانت ماءً أو غير ماءٍ باعتبار أنّ كلّها سوائل.

و هنا ننتقل إلى الرابع، و هو «**الحركة الدائريّة**» أي: حركة العقل بين المعلومات. و هو أشقُّ الأدوار و أهمُّها دائماً في كلّ تفكير، فإن نجح المفكِّر فيه انتقل إلى الدَور الأخير الّذي به حصول العلم، و إلّا بقي في مكانه يدور على نفسه

← و هذا البحث هنا موقع تطبيق هذه الأدوار على تحصيل المجهول التصوّريّ. و سيأتي في موضعه موقع تطبيقها على تحصيل المجهول التصديقيّ. و هذا البحث بمجموعه و بيان الأدوار قد امتاز بشرحه كتابُنا على جميع كتب المنطق القديمة و الحديثة.

(١) يعرف منه أنّ النوع في قوله: «تعرف نوعَه» و في قولهم: «الدَور الثاني معرفة نوع المشكل» ليس بمعناه المنطقيّ بل بمعناه العرفيّ اللغويّ و هو المعنى الأعمّ الشامل للجنس.

بين المعلومات من غير جدوى. و هذه الحركة الدائريّة بين المعلومات في هذه الطريقة هي أن يلاحظ الفكرُ مجاميعَ أفراد الجنس الّذي دخل تحتَه المشكل، فيفرزها مجموعةً مجموعة، فلأفراد المجهول مجموعةٌ و لغيره من أنواع الجنس الأُخرى كلّ واحدٍ مجموعةٌ من الأفراد. و في المثال يلاحظ مجاميع السوائل: الماء، و الزئبق، و اللبن، و الدهن... إلى آخرها. و عند ذلك يبدأ في ملاحظتها ملاحظةً دقيقة ليعرف ما تمتاز به مجموعةُ أفرادِ المشكل بحسب ذاتها و حقيقتها عن المجاميع الأُخرى، أو بحسب عوارضها الخاصّة بها. و لا بدّ هنا من الفحص الدقيق و التجربة، ليعرف في المثال الخصوصيّة الذاتيّة أو العَرَضيّة الّتي يمتاز بها الماءُ عن غيره من السوائل، في لونه و طعمه، أو في وزنه و ثقله، أو في أجزائه الطبيعيّة. و لا يستغني الباحثُ عن الاستعانة بتجارب الناس و العلماء و علومهم.

و البشر من القديم ـ كما قلنا في أوّل مبحث القسمة ـ اهتمّوا بفطرتهم في تقسيم الأشياء و تمييز الأنواع بعضِها عن بعض، فحصلت لهم بمرور الزمن الطويل معلومات قيّمة هي ثروتنا العلميّة الّتي ورثناها من أسلافنا. و كلّ ما نستطيعه من البحث في هذا الشأن هو التعديل و التنقيح في هذه الثروة، و اكتشاف بعض الكنوز من الأنواع الّتي لم يهتد إليها السابقون، على مرور الزمن و تقدّم المعارف.

فإن استطاع الفكرُ أن ينجح في هذا الدَور (الحركة الدائريّة) بأن عرَف ما يميّز المجهول تمييزاً ذاتيّاً ـ أي عرَف فصلَه ـ أو عرَف ما يميّزه تمييزاً عَرَضيّاً ـ أي عرَف خاصّته ـ فإنّ معنى ذلك أنّه استطاع أن يحلّل معنى المجهول إلى جنسٍ و فصلٍ أو جنسٍ و خاصّةٍ تحليلاً عقليّاً، فيكمل عنده الحدّ التامّ أو الرسم التامّ بتأليفه ممّا انتهى إليه التحليل. كما لو عرَف «الماء» في المثال بأنّه سائلٌ بطبعه لا لونَ له و لا طعمَ و لا رائحة، أو أنّه له ثقلٌ نوعيٌّ مخصوص، أو أنّه قوامُ كلِّ شيءٍ حيّ[1].

---

(١) و جميع الثلاثة خواصّ، و أمّا الفصل فهو كونه ذا صورة مائيّة.

و معنى كمال الحدّ أو الرسم عنده أنّ عقلَه قد انتهى إلى الدَور الأخير، و هو «**الحركة الراجعة**» أي حركة العقل من المعلوم إلى المجهول. و عندها ينتهي التفكير بالوصول إلى الغاية من تحصيل المجهول.

و بهذا اتّضح معنى التحليل العقليّ الّذي وعدناك ببيانه سابقاً في القسمة الطبيعيّة، و هو إنّما يكون باعتبار المتشاركات و المتباينات، أي أنّه بعد ملاحظة المتشاركات بالجنس يفرزها و يوزّعها مجاميع، أو فقل: أنواعاً، بحسب ما فيها من المميّزات المتباينة، فيستخرج من هذه العمليّة الجنس و الفصل مفرداتِ الحدّ، أو الجنس و الخاصّة مفرداتِ الرسم. فكنت بذلك حلّلتَ المفهوم المراد تعريفه إلى مفرداته.

تنبيه

إنّ الكلام المتقدّم في الدَور الرابع فرضناه فيما إذا كنتَ من أوّل الأمر لمّا عرَفت نوع المشكل عرَفت جنسه القريب، فلم تكن بحاجةٍ إلّا إلى البحث عن مميّزاته عن الأنواع المشتركة معه في ذلك الجنس. أمّا لو كنتَ قد عرَفت فقط جنسه العالي كأن عرَفت أنّ الماء جوهر لا غير فإنّك لأجل أن تكمُل لك المعرفة لا بدّ أن:

تفحصَ أوّلاً لتعرف أنّ المشكل من أيّ الأجناس المتوسّطة، بتمييز بعضها عن بعض بفصولها أو خواصّها على نحو العمليّة التحليليّة السابقة، حتّى تعرف أنّ الماءَ جوهرٌ ذو أبعاد، أي جسمٌ.

ثمّ تفحص ثانياً بعمليّة تحليليّة أُخرى لتعرفه من أيِّ الأجناس القريبة هو، فتعرف أنّه سائلٌ.

ثمّ تفحص ثالثاً بتلك العمليّة التحليليّة لتميّزَه عن السوائل الأُخرى بثقله النوعيّ مثلاً أو بأنّه قوامُ كلّ شيءٍ حيّ. فيتألّف عندك تعريف الماء على هذا النحو مثلاً «جوهرٌ ذو أبعادٍ سائل، قوامُ كلّ شيءٍ حيّ» و يجوز أن تكتفي عن ذلك

فتقول: «سائلٌ قوامُ كلّ شيءٍ حيّ» مقتصراً على الجنس القريب.

و هذه الطريقة الطويلة من التحليل ـ الّتي هي عبارة عن عدّة تحليلات ـ يلتجئ إليها الإنسان إذا كانت الأجناس متسلسلة و لم يكن يعرف الباحث دخول المجهول إلّا في الجنس العالي. و لكن تحليلات البشر الّتي ورثناها تُغنينا في أكثر المجهولات عن إرجاعها إلى الأجناس العالية، فلا نحتاج على الأكثر إلّا لتحليلٍ واحدٍ لنعرف به ما يُمتاز به المجهول عن غيره.

على أنّه يجوز لك أن تستغني بمعرفة الجنس العالي أو المتوسّط، فلا تُجري إلّا عمليّة واحدة للتحليل لتميِّز المشكلَ عن جميع ما عداه ممّا يشترك معه في ذلك الجنس العالي أو المتوسّط، غير أنّ هذه العمليّة لا تعطينا إلّا حدّاً ناقصاً أو رسماً ناقصاً[١].

طريقة القسمة المنطقيّة الثنائيّة

إنّك بعد الانتهاء من الدَورين الأوّلين ـ أي: دَور مواجهة المشكل، و دَور معرفة نوعه ـ لك أن تعمد إلى طريقة أُخرى من التفكير تختلف عن السابقة.

فإنّ السابقة كانت النظرة فيها إلى الأفراد المشتركة في ذلك الجنس ثمّ تمييزها بعضها عن بعض لاستخراج ما يميِّز المجهول.

أمّا هذه، فإنّك تتحرّك إلى الجنس الّذي عرَفته فتقسّمه بالقسمة المنطقيّة الثنائيّة إلى إثباتٍ و نفي. الإثبات بما يميِّز المجهولَ تمييزاً ذاتيّاً أو عرَضيّاً، و النفي بما عداه. و ذلك إذا كان المعروف الجنس القريب، فنقول في مثال الماء الّذي عُرِّف أنّه سائل: «السائلُ إمّا عديم اللون و إمّا غيره» فتستخرج بذلك الحدَّ التامّ أو الرسمَ التامّ و تحصل لديك الحركات الثلاث كلُّها.

---

(١) لا يخفى عليك أنّه رجوع عمّا اختاره في تفسير الرسم التامّ و الرسم الناقص من أنّ الخاصّة مع الجنس مطلقاً تامّ، و أنّ الخاصّة فقط رسم ناقص.

أمّا لو كان الجنس الّذي عرّفته هو الجنس العالي أو المتوسّط فإنّك تأخذ أوّلاً الجنس العالي مثلاً فتُقسِّمه بحسب المميِّزات الذاتيّة أو العرَضيّة[١]، ثمّ تُقسِّم الجنس المتوسّط الّذي حصّلته بالتقسيم الأوّل إلى أن يصل التقسيم إلى الأنواع السافلة ـ على النحو الّذي مثّلنا به في القسمة الثنائيّة للجوهر ـ. و بهذا تصير الفصول[٢] كلُّها معلومةً على الترتيب، فتعرف بذلك جميع ذاتيّات المجهول على التفصيل.

تمرينات

على التعريف و القسمة

١ ـ انقُد التعريفاتِ الآتية، و بيِّن ما فيها من وجوه الخطأ إن كان:

أ ـ الطائر: حيوانٌ يبيض.

ب ـ الإنسان: حيوانٌ بشريّ.

ج ـ العلم: نورٌ يُقذَف في القلب.

د ـ القدّام: الّذي خلفَه شيءٌ.

هـ ـ المربّع: شكلٌ رباعيٌّ قائم الزوايا.

و ـ اللبن: مادّةٌ سائلةٌ مغذّية.

ز ـ العدد: كثرةٌ مجتمعةٌ من آحاد.

ح ـ الماء: سائلٌ مفيد.

ط ـ الكوكب: جرمٌ سماويٌّ منير.

ي ـ الوجود: الثابت العين.

٢ ـ من أيِّ أنواع التعريف تعريف العلم بأنّه «حصول صورة الشيء في العقل»؟ و تعريف المركَّب بأنّه «ما دلّ جزءُ لفظِه على جزءِ معناه حين هو جزءٌ»؟ و بيِّن ما إذا كان الجنس مذكوراً فيها أم لا.

٣ ـ من أيِّ أنواع التعريف تعريف الكلمة بأنّها «قولٌ مفرد»؟ و تعريف الخبر بأنّه «قولٌ يُحتمل الصِدق و الكِذب»؟

---

(١) لا يخفى عليك أنّه لمّا كان الغرض تحصيل الجنس المتوسّط بالقسمة لا ينفع تقسيم الجنس العالي بالعرَضيّان، فإنّه لا ينتج إلّا حصول الصنف. كما أنّه لا ضرورة في التقسيم الأخير إلى تحصيل الفصل، بل يكفي تحصيل الخاصّة، كما صرّح به هو قبلَ أسطر.

(٢) أو الخواصّ.

٤ ـ عرَّف النحويّون الكلمةَ بعدّة تعريفات:

أ ـ لفظٌ وُضِع لمعنىً مفرد. ج ـ قولٌ مفرد.

ب ـ لفظٌ موضوعٌ مفرد. د ـ مفردٌ.

فقارن بينها، و اذكر أولاها و أحسنَها، و الخلل في أحدها إن كان.

٥ ـ لو عرَّفنا الأبَ بأنّه «مَن له ولد» فهذا التعريف فاسدٌ قطعاً. و لكن هل تعرف من أيّة جهةٍ فساده؟ و هل ترى يلزم منه الدَور؟ و إذا كان يلزم منه الدَور أو لا يلزم فهل تستطيع أن تعلِّل ذلك؟

٦ ـ اعترَض بعضُ الأُصوليّين على تعريف اللفظ المطلق المقابل للمقيَّد بأنّه «ما دلّ على شائع في جنسه» فقال: إنّه تعريفٌ غير مطّردٍ و لا منعكس. فهل تعرف الطريق لردّ هذا الاعتراض من أساسه على الإجمال؟ و أنت إذا حقّقتَ أنّ هذا التعريف ماذا يُسمّى يسهل عليك الجواب، فتفطَّن!

٧ ـ جاء في كتابٍ حديثٍ للمنطق تعريفُ الفصل بأنّه «صفةٌ أو مجموعُ صفاتٍ كلّيّة بها تتميَّز أفرادُ حقيقة واحدة من أفراد غيرها من الحقائق المشتركة معها في جنسٍ واحد» انْقُده و اذكر وجوهَ الخلل فيه على ضوء ما درسته في تعريف الفصل و شروط التعريف.

٨ ـ إنّ الّتي نسمّيها بالكلّيّات الخمسة كان أرسطو يسمّيها «المحمولات» و عنده أنّ المحمول لا بدّ أن يكون من أحد الخمسة، فاعترَضه بعضُ مؤلِّفي المنطق الحديث بأنّ هذه الخمسة لا تحتوي جميعَ أنواع المحمولات، لأنّه لا يدخل فيه مثل «البشر هو الإنسان». فالمطلوب أن تجيب عن هذا الاعتراض على ضوء ما درسته في بحث الحمل و أنواعه. و بيِّن صوابَ ما ذهب إليه أرسطو.

٩ ـ و عرَّف هذا البعضُ المتقدّم اللفظَين المتقابلَين بأنّهما «اللفظان اللذان لا يصدقان على شيءٍ واحدٍ في آنٍ واحد» انْقُده على ضوء ما درسته في بحث

التقابل و شروط التعريف.

١٠ ـ كيف تفكِّر بطريقة التحليل العقليّ لاستخراج تعريف الكلمة و المفرد و المثلّث و المربّع؟

١١ ـ استخرج بطريقة القسمة المنطقيّة الثنائيّة تعريفَ الفصل تارةً و النوع أُخرى.

١٢ ـ فرِّق بين القسمة العقليّة و بين الاستقرائيّة في القسمات التفصيليّة الآتية مع بيان الدليل على ذلك:

أ ـ قسمة فصول السنَة إلى ربيعٍ و صيفٍ و خريفٍ و شتاء.

ب ـ قسمة أوقات اليوم إلى فجرٍ و صبحٍ و ضحىً و ظهرٍ و عصرٍ و أصيلٍ و عشاءٍ و عَتَمة.

ج ـ قسمة الفعل إلى ماضٍ و مضارعٍ و أمر.

د ـ قسمة الاسم إلى نكرةٍ و معرفة.

هـ ـ قسمة الاسم إلى مرفوعٍ و منصوبٍ و مجرور.

و ـ قسمة الحكم إلى وجوبٍ و حرمةٍ و استحبابٍ و كراهةٍ و إباحة.

ز ـ قسمة الصوم إلى واجبٍ و مستحبٍّ و مكروهٍ و محرَّم.

ح ـ قسمة الصلاة إلى ثنائيّةٍ و ثلاثيّةٍ و رباعيّة.

ط ـ قسمة الحجّ إلى تمتُّعٍ و قِرانٍ و إفراد.

ي ـ قسمة الخطّ إلى مستقيمٍ و منحنٍ و منكسر.

ثمّ اقلب ما يمكن من هذه القسمات إلى قسمةٍ ثنائيّة، و استخرج منها بعضَ التعريفات لبعض الأقسام، و اختر خمسة على الأقلّ.

انتهى الجزءُ الأوّل

الجزء الثاني

التصديقات

[الباب الرابع][1]
القضايا و أحكامها

و فيه فصلان:

(١) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

الفصل الأوّل
القضايا

القضيّة[1]:

تقدّم في الباب الأوّل أنّ الخبر هو القضيّة، و عرّفنا الخبر ـ أو القضيّة ـ بأنّه المركّب التامّ الّذي يصحّ أن نصفه بالصِدق أو الكِذب.

و قولنا: «المركّب التامّ» هو «جنسٌ قريبٌ» يشمل نوعَي التامّ: الخبر و الإنشاء، و باقي التعريف خاصّة يخرج بها الإنشاء، لأنّ الوصف بالصِدق أو الكِذب من عوارض الخبر المختصّة به، كما فصّلناه هناك. فهذا التعريف تعريفٌ بالرسم التامّ.

و لأجل أن يكون التعريف دقيقاً نزيد عليه كلمة «لذاته» فنقول: القضيّة هي المركّب التامّ الّذي يصحّ أن نصفه بالصِدق أو الكِذب لذاته.

و كذا ينبغي زيادة كلمة «لذاته» في تعريف الإنشاء. و لهذا القيد فائدة، فإنّه قد يتوهّم غافلٌ فيظنّ أنّ التعريف الأوّل للخبر يشمل بعضَ الإنشاءات فلا يكون

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ٨٢، و شرح المنظومة: ص ٤٦، و تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده في المقام، و الجوهر النضيد: ص ٣٠، و أساس الاقتباس: ص ٦٤، و الإشارات و شرحها: ص ١١٢، و النجاة: ص ١٢، و التحصيل: ص ٤٤.

مانعاً، و يخرج هذا البعضُ من تعريف الإنشاء فلا يكون جامعاً.

و سبب هذا الظنّ أنّ بعض الإنشاءات قد توصَف بالصِدق و الكِذب، كما لو استفهم شخصٌ عن شيءٍ يعلمه، أو سأل الغنيّ سؤال الفقير، أو تمنّى إنسانٌ شيئاً هو واجدٌ له، فإنّ هؤلاء نرميهم بالكِذب، و في عين الوقت نقول للمستفهم الجاهل و السائل الفقير و المتمنّي الفاقد اليائس[1]: إنّهم صادقون. و من المعلوم أنّ الاستفهام و الطلب بالسؤال و التمنّي من أقسام الإنشاء.

و لكنّا إذا دقّقنا هذه الأمثلة و أشباهها يرتفع هذا الظنّ، لأنّنا نجد أنّ الاستفهام الحقيقيّ لا يكون إلّا عن جهل، و السؤال لا يكون إلّا عن حاجة، و التمنّي لا يكون إلّا عن فقدانٍ و يأس. فهذه الإنشاءات تدلّ بالدلالة الالتزاميّة على الإخبار عن الجهل أو الحاجة أو اليأس، فيكون الخبر المدلول عليه بالالتزام هو الموصوف بالصِدق أو الكِذب، لا ذات الإنشاء.

فالتعريف الأوّل للخبر في حدّ نفسه لا يشمل هذه الإنشاءات، و لكن لأجل التصريح بذلك دفعاً للالتباس نُضيف كلمة «لذاته» لأنّ هذه الإنشاءات المذكورة لَئن اتّصفت بالصِدق أو الكِذب فليس هذا الوصفُ لذاتها، بل لأجل مداليلها الالتزاميّة.

---

(١) قيّده باليأس لأنّ الترجّي أيضاً طلب شيءٍ مفقود مع إمكان وجدانه. و أمّا التمنّي فهو طلب شيءٍ مفقود مع عدم إمكان وجدانه، فالمتمنّي ليس إلّا اليائس.

أقسام القضيّة[1]

القضيّة: حمليّة و شرطيّة

١ ـ **الحمليّة** مثل: الحديد معدن، الربا محرَّم، الصِدق ممدوح، الكاذب ليس بموٴتَمن، البخيل لا يسود.

و بتدقيق هذه الأمثلة نجد أنّ كلَّ قضيّة منها لها طرفان و نسبةٌ بينهما، و معنى هذه النسبة اتّحاد الطرفين و ثبوت الثاني للأوّل، أو نفي الاتّحاد و الثبوت. و بالاختصار نقول: معناها أنّ «هذا ذاك» أو «هذا ليس ذاك».

فيصحّ تعريف الحمليّة بأنّها: ما حُكم فيها بثبوت شيءٍ لشيءٍ أو نفيه عنه.

٢ ـ **الشرطيّة** مثل: إذا أشرقت الشمسُ فالنهارُ موجود، و ليس إذا كان الإنسان نمّاماً كان أميناً. و مثل: اللفظ إمّا أن يكون مفرداً أو مركّباً، و ليس الإنسان إمّا أن يكون كاتباً أو شاعراً.

و عند ملاحظة هذه القضايا نجد أنّ كلّ قضيّة منها لها طرفان، و هما قضيّتان بالأصل. ففي المثال الأوّل لولا «إذا» و «فاء الجزاء» لكان قولنا: «أشرقت الشمسُ» خبراً بنفسه، و كذا «النهارُ موجود». و هكذا باقي الأمثلة. و لكن لمّا جمع المتكلّم بين الخبرين و نسب أحدهما إلى الآخر جعلهما قضيّةً واحدةً

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ٨٢، و شرح المنظومة: ص ٤٦، و شرح المطالع: ص ١١٠، و الجوهر النضيد: ص ٣١، و أساس الاقتباس: ص ٦٨، و الإشارات و شرحها: ص ١١٤، و النجاة: ص ١٢، و التحصيل: ص ٤٤.

و أخرجهما عمّا كانا عليه من كون كلٍّ منهما خبراً يصحّ السكوت عليه، فإنّه لو قال: «إذا أشرقت الشمسُ» و سكت فإنّه يُعدّ مركّباً ناقصاً، كما تقدّم في بحث المركّب.

و أمّا هذه النسبة بين الخبرين بالأصل فليست هي نسبة الثبوت و الاتّحاد كالحمليّة، لأنّه[1] لا اتّحاد بين القضايا، بل هي إمّا نسبة الاتّصال و التصاحب و التعليق ـ أي تعليق الثاني على الأوّل ـ أو نفي ذلك كالمثالين الأوّلين، و إمّا نسبة التعاند و الانفصال و التباين أو نفي ذلك كالمثالين الأخيرين.

و من جميع ما تقدّم نستطيع أن نستنتج عدّة أُمور:

الأوّل: تعريف القضيّة الشرطيّة بأنّها: ما حُكم فيها بوجود نسبةٍ بين قضيّة و أُخرى، أو لا وجودها.

الشرطيّة: متّصلة و منفصلة[2]

الثاني: أنّ الشرطيّة تنقسم إلى متّصلة و منفصلة، لأنّ النسبة:

١ ـ إن كانت هي الاتّصال بين القضيّتين و تعليق إحداهما على الأُخرى أو نفي ذلك ـ كالمثالين الأوّلين ـ فهي المسمّاة بـ«المتّصلة».

٢ ـ وإن كانت هي الانفصال و العناد بينهما أو نفي ذلك ـ كالمثالين الأخيرين ـ فهي المسمّاة بـ«المنفصلة».

الموجَبة و السالبة:

الثالث: أنّ القضيّة بجميع أقسامها ـ سواء كانت حمليّة أو متّصلة أو منفصلة ـ تنقسم إلى: موجَبة و سالبة، لأنّ الحكم فيها:

---

(١) في الأصل «لأنّ» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) راجع شرح الشمسيّة: ص ٨٤، و شرح المنظومة: ص ٤٦، و شرح المطالع: ص ١١١، و الجوهر النضيد: ص ٣٣، و أساس الاقتباس: ص ٦٩، و الإشارات و شرحها: ص ١١٥، و التحصيل: ص ٤٤.

١ ـ إن كان بنسبة الحمل أو الاتّصال أو الانفصال فهي موجَبة.

٢ ـ و إن كان بسلب الحمل أو الاتّصال أو الانفصال فهي سالبة.

و على هذا، فليس من حقّ السالبة أن تسمّى حمليّة أو متّصلة أو منفصلة، لأنّها سلب الحمل أو سلب الاتّصال أو سلب الانفصال، و لكن تشبيهاً لها بالموجَبة سُمّيت باسمها.

و يُسمّى الإيجاب و السلب «كيف القضيّة» لأنّه يسأل بـ «كيف» الاستفهاميّة عن الثبوت و عدمه.

أجزاء القضيّة[1]

قلنا: إنّ كلّ قضيّة لها طرفان و نسبة. و عليه، ففي كلّ قضيّة ثلاثة أجزاء.

ففي الحمليّة:

الطرف الأوّل: المحكوم عليه، و يُسمّى «موضوعاً».

الطرف الثاني: المحكوم به، و يُسمّى «محمولاً».

النسبة، و الدالّ عليها يُسمّى «رابطة».

و في الشرطيّة:

الطرف الأوّل: يُسمّى «مقدّماً».

و الطرف الثاني: يُسمّى «تالياً».

و الدالّ على النسبة: يُسمّى «رابطة».

و ليس من حقّ أطراف المنفصلة أن تُسمّى مقدّماً و تالياً، لأنّها غير متميّزة بالطبع كالمتّصلة، فإنّ لك أن تجعل أيّاً شئت منها مقدّماً و تالياً، و لا يتفاوت المعنى فيها. و لكن إنّما سُمّيت بذلك فعلى نحو العطف على المتّصلة تبعاً لها، كما سُمّيت السالبة باسم الموجَبة الحمليّة أو المتّصلة أو المنفصلة.

---

(١) راجع الحاشية: ص ٥٦، و شرح الشمسيّة: ص ٨٦، ١١٠، و شرح المطالع: ص ١١٣، و الجوهر النضيد: ص ٣١، و أساس الاقتباس: ص ٦٥ و ٧٠.

أقسام القضيّة باعتبار الموضوع

الحمليّة: شخصيّة[1]، و طبيعيّة، و مهملة، و محصورة.

المحصورة: كلّيّة و جزئيّة.

نبتدئ بالتقسيم باعتبار الموضوع للحمليّة، ثمّ نتبعه بتقسيم الشرطيّة، فنقول:

تنقسم الحمليّة باعتبار الموضوع إلى الأقسام الأربعة المذكورة في العنوان، لأنّ الموضوع إمّا أن يكون جزئيّاً حقيقيّاً أو كلّيّاً.

أ ـ فإن كان جزئيّاً سُمّيت القضيّة «شخصيّة» و «مخصوصة» مثل: محمّد صلّى الله عليه وآله رسول الله، الشيخ المفيد مجدِّد القرن الرابع، بغداد عاصمة العراق، أنت عالم، هو ليس بشاعرٍ، هذا العصر لا يبشّر بخير.

ب ـ و إن كان كلّيّاً، ففيه ثلاث حالات، تُسمّى في كلّ حالة القضيّة المشتملة عليه باسمٍ مخصوص، فإنّه:

١ ـ إمّا أن يكون الحكم في القضيّة على نفس الموضوع الكلّيّ بما هو كلّيّ مع غضّ النظر عن أفراده، على وجهٍ لا يصحّ تقدير رجوع الحكم إلى الأفراد، فالقضيّة تُسمّى «طبيعيّة» لأنّ الحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث هي كلّيّة،

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ٨٨، و شرح المنظومة: ص ٤٨، و تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده في المقام، و شرح المطالع: ص ١١٩، و الجوهر النضيد: ص ٤٥، و أساس الاقتباس: ص ٨٣، و الإشارات و شرحها: ص ١١٧، و النجاة: ص ١٣، و التحصيل: ص ٤٨.

مثل: الإنسان نوع، الناطق فصل، الحيوان جنس، الضاحك خاصّة ... و هكذا، فإنّك ترى أنّ الحكم في هذه الأمثلة لا يصحّ إرجاعه إلى أفراد الموضوع، لأنّ الفرد ليس نوعاً و لا فصلاً و لا جنساً و لا خاصّة.

٢ ـ و إمّا أن يكون الحكم فيها على الكلّيّ بملاحظة أفراده، بأن يكون الحكم في الحقيقة راجعاً إلى الأفراد و الكلّيّ جُعل عنواناً و مرآةً لها، إلّا أنّه لم تُبيَّن فيه كمّيّةُ الأفراد، لا جميعُها و لا بعضُها، فالقضيّة تُسمّى «مهملة» لإهمال بيان كمّيّة أفراد الموضوع، مثل: الإنسانُ في خُسر، رئيس القوم خادمهم، ليست من العدل سرعة العذل[١]، المؤمن لا يكذب ...

فإنّه ليست[٢] في هذه الأمثلة دلالة على أنّ الحكم عامّ لجميع ما تحت الموضوع أو غير عامّ.

تنبيه

قال الشيخ الرئيس في الإشارات بعد بيان المهملة: «فإن كان إدخال الألف و اللام يوجب تعميماً و شركةً و إدخال التنوين يوجب تخصيصاً فلا مهملة في لغة العرب، و ليُطلب ذلك في لغةٍ أُخرى. و أمّا الحقّ في ذلك فلصناعة النحو و لا نخالطها[٣] بغيرها...»[٤].

و الحقّ وجود المهملة في لغة العرب إذا كانت اللام للحقيقة، فيُشار بها إلى نفس الطبيعة من حيث وجودها في مصاديقها[٥] من دون دلالة على إرادة الجميع

---

(١) أي الملامة. (٢) في الأصل «ليس» والأولى ما أثبتناه.

(٣) في بعض النسخ: «نخلطها».

(٤) الإشارات: ج ١ ص ١١٧ الفصل الثالث من النهج الثالث.

(٥) و هي الّتي يشار بها و بمصحوبها إلى الماهيّة، و هي الّتي لا تخلفها «كلّ» نحو: ﴿و جعلنا من الماء كلّ شيءٍ حيّ﴾ (الأنبياء: ٣٠) و الرجل خيرٌ من المرأة، و العلم أفضل من المال. و منها اللام في الأمثلة الّتي ذكرها المصنّف للقضيّة المهملة.

أو البعض. نعم، إذا كانت للجنس فإنّها تفيد العموم. و يُفهم ذلك من قرائن الأحوال. و هذا أمرٌ يرجع فيه إلى كتب النحو و علوم البلاغة.

٣ ـ و إمّا أن يكون الحكم فيها على الكلّيّ بملاحظة أفراده ـ كالسابقة ـ و لكن كمّيّة أفراده مبيَّنةٌ في القضيّة، إمّا جميعاً أو بعضاً، فالقضيّة تُسمّى «محصورة» و تُسمّى «مسوَّرة» أيضاً. و هي تنقسم بملاحظة كمّيّة الأفراد إلى:

أ ـ كلّيّة: إذا كان الحكم على جميع الأفراد، مثل: كلّ إمامٍ معصوم، كلّ ماءٍ طاهر، كلّ رباً محرَّم، لا شيء من الجهل بنافع، ما في الدار ديّار.

ب ـ و جزئيّة: إذا كان الحكم على بعض الأفراد، مثل: بعض الناس يكذبون، ﴿وَقَلِيْلٌ مِنْ عِبادِيَ الشَّكُوْرُ﴾[١]، ﴿وَ ما أَكْثَرُ النَّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤمِنِيْنَ﴾[٢]، ليس كلّ إنسانٍ عالماً، «ربّ أكلةٍ منعت أكلات»[٣].

لا اعتبار إلّا بالمحصورات[٤]:

القضايا المعتبرة[٥] الّتي يَبحث عنها المنطقيّ[٦] و يعتدّ بها هي المحصورات دون غيرها من باقي الأقسام. و هذا ما يحتاج إلى البيان:

أمّا الشخصيّة: فلأنّ مسائل المنطق[٧] قوانين عامّة[٨] فلا شأن لها في القضايا الشخصيّة الّتي لا عموم فيها.

و أمّا الطبيعيّة: فهي بحكم الشخصيّة، لأنّ الحكم فيها ليس فيه تقنين قاعدةٍ

---

(١) سبأ: ١٣. (٢) يوسف: ١٠٣. (٣) بحار الأنوار: ج ٧٥ ص ١١.

(٤) راجع الحاشية: ص ٥٨، و شرح الشمسيّة: ص ٩٠، و شرح المنظومة: ص ٤٩، و شرح المطالع: ص ١٢٣، و الجوهر النضيد: ص ٤٧، و الإشارات و شرحها: ص ١٢١.

(٥) في العلوم. (٦) من جهة كون المنطق آلة للعلوم.

(٧) كان اللازم أن يقول: لأنّ مسائل العلوم ـ و منها المنطق ـ قوانين موضوعاتها أُمور كلّيّة.

(٨) لا وجه لتخصيص ذلك بمسائل المنطق، فإنّ مسائل كلّ علم قوانين عامّة.

عامّة[١] و إنّما الحكم ـ كما قلنا ـ على نفس المفهوم بما هو من غير أن يكون له مساس بأفراده. و هو بهذا الاعتبار كالمعنى الشخصيّ لا عمومَ فيه، فإنّ الإنسان في مثال «الإنسان نوع» لا عمومَ فيه، لأنّ كلّاً من أفراده ليس بنوع.

و أمّا المهملة: فهي في قوّة الجزئيّة[٢]، و ذلك لأنّ الحكم فيها يجوز أن يرجع إلى جميع الأفراد و يجوز أن يرجع إلى بعضها دون البعض الآخر، كما تقول: «رئيسُ القوم خادمُهم» فإنّه إذا لم تبيَّن في هذه القضيّة كمّيّةُ الأفراد فإنّك تحتمل أنّ كلّ رئيس قومٍ يجب أن يكون كخادمٍ لقومه، و ربما كان هذا الحكم من القائل غير عامّ لكلّ من يصدُق عليه «رئيس قوم» قد يكون رئيسٌ مستغنياً عن قومه إذ لا تكون قوّته مستمدّة منهم. و على كلا التقديرين يصدُق «بعض الرؤساء لقومهم كخدمٍ لهم» لأنّ الحكم إذا كان في الواقع للكلّ فإنّ البعض له هذا الحكم قطعاً، أمّا البعض الآخر فهو مسكوتٌ عنه، و إذا كان في الواقع للبعض فقد حُكِم على البعض.

إذاً الجزئيّة صادقة على كِلا التقديرين قطعاً. و لا نعني بالجزئيّة إلّا ما حُكِم فيها على بعض الأفراد من دون نظرٍ إلى البعض الباقي بنفيٍ و لا إثبات. فإنّك إذا قلت: «بعضُ الإنسان حيوان» فهي صادقة، لأنّها ساكتة عن البعض الآخر،

---

(١) إذا كان الوجه في عدم اعتبار الطبيعيّة عدم كون الحكم فيها تقنين قاعدة عامّة لزم أن تكون المحصورة الجزئيّة أيضاً كذلك، فما الوجه في جعل الجزئيّة من القضايا المعتبرة؟ حيث قال قبل قليل بأنّ القضايا المعتبرة هي المحصورات خاصّة سواء كانت كلّيّة أو جزئيّة.

(٢) أي لا حكم لها برأسها، بل هي داخلة في المحصورة الجزئيّة حيث إنّها في قوّتها.

إن قلت: إذا كانت المهملة في قوّة الجزئيّة و الجزئيّة من المحصورات و هي معتبرة لزم اعتبار المهملة أيضاً.

قلت: المهملة بما هي مهملة غير مبيَّن فيها كمّيّة أفراد الموضوع غير معتبرة، لإهمالها، و لكن بعد ملاحظة العقل أنّ المتيقّن منها هي الجزئيّة تصير معتبرة بحكم العقل.

فلا تدلّ[١] على أنّ الحكم لا يعمّه. و لا شكّ أنّ بعض الإنسان حيوان و إن كان البعض الباقي في الواقع أيضاً حيواناً و لكنّه مسكوتٌ عنه في القضيّة.

و إذا كانت القضايا المعتبرة هي المحصورات خاصّة سواء كانت كلّيّة أو جزئيّة، فإذا روعي مع «كمّ» القضيّة* كيفها ارتقت القضايا المعتبرة إلى أربعة أنواع: الموجَبة الكلّيّة، السالبة الكلّيّة، الموجَبة الجزئيّة، السالبة الجزئيّة.

السُور و ألفاظه

يُسمّى اللفظ الدالّ على كمّيّة أفراد الموضوع «سُور القضيّة» تشبيهاً له بسُور البلد الّذي يحدّه و يحصره[٢]، و لذا سُمّيت هذه القضايا «محصورة» و «مسوَّرة». و لكلٍّ من المحصورات الأربع سُورٌ خاصّ بها:

١ ـ سُور الموجَبة الكلّيّة: كلّ، جميع، عامّة، كافّة، لام الاستغراق... إلى غيرها من الألفاظ الّتي تدلّ على ثبوت المحمول لجميع أفراد الموضوع.

٢ ـ سُور السالبة الكلّيّة: لا شيء، لا واحد، النكرة في سياق النفي... إلى غيرها من الألفاظ الدالّة على سلب المحمول عن جميع أفراد الموضوع.

٣ ـ سُور الموجَبة الجزئيّة: بعض، واحد، كثير، قليل، ربما، قلّما... إلى غيرها ممّا يدلّ على ثبوت المحمول لبعض أفراد الموضوع.

٤ ـ سُور السالبة الجزئيّة: ليس بعض، بعض... ليس، ليس كلّ، ما كلّ... أو غيرها ممّا يدلّ على سلب المحمول عن بعض أفراد الموضوع.

---

(١) في بعض النسخ المطبوعة: «فلا تدليل».

(*) كلّيّة القضيّة و جزئيّتها تُسمّى «كمّ القضيّة» بتشديد الميم، مأخوذة من «كم» الاستفهاميّة الّتي يسأل بها عن المقدار. و المصدر «كمّيّة» بتشديد الميم.

(٢) في الأصل «يحدّها ويحصرها» والأولى ما أثبتناه.

و طلباً للاختصار نرمز لسُور كلّ قضيّة برمزٍ خاصّ، كما يلي:

كلّ: للموجَبة الكلّيّة.

لا: للسالبة الكلّيّة.

ع: للموجَبة الجزئيّة.

س: للسالبة الجزئيّة.

و إذا رمزنا دائماً للموضوع بحرف «ب» و للمحمول بحرف «حـ» فتكون رموز المحصورات الأربع كما يلي:

كلّ ب حـ	الموجَبة الكلّيّة.
لا ب حـ	السالبة الكلّيّة.
ع ب حـ	الموجَبة الجزئيّة.
س ب حـ	السالبة الجزئيّة.

تقسيم الشرطيّة
إلى: شخصيّة و مهملة و محصورة[١]

لاحظنا أنّ الحمليّة تنقسم إلى الأقسام الأربعة السابقة باعتبار موضوعها. و للشرطيّة تقسيم يشبه ذلك التقسيم، و لكن لا باعتبار الموضوع إذ لا موضوع لها، بل باعتبار الأحوال و الأزمان الّتي يقع فيها التلازم أو العناد.

فتنقسم الشرطيّة بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام فقط: شخصيّة، مهملة، محصورة. و ليست[٢] من أقسامها الطبيعيّة الّتي لا تكون إلّا باعتبار الموضوع

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١١٥، و شرح المطالع: ص ٢١٤، و الجوهر النضيد: ص ٤٧، و أساس الاقتباس: ص ٨٥، و الإشارات و شرحها: ص ١٢١، و التحصيل: ص ٥٠.

(٢) في الأصل «وليس» والأولى ما أثبتناه.

بما هو مفهومٌ موجودٌ في الذهن.

١ ـ الشخصيّة: و هي ما حُكِم فيها بالاتّصال، أو التنافي، أو نفيهما، في زمنٍ معيَّنٍ شخصيّ، أو حالٍ معيَّنٍ كذلك.

مثال المتّصلة: إن جاء عليٌّ غاضباً فلا أُسلّم عليه، إذا مطرت السماء اليوم فلا أخرج من الدار، ليس إذا كان المدرِّس حاضراً الآن فإنّه مشغولٌ بالدرس.

مثال المنفصلة: إمّا أن تكون الساعة الآن الواحدة أو الثانية، و إمّا أن يكون زيدٌ و هو في البيت نائماً أو مستيقظاً، ليس إمّا أن يكون الطالب و هو في المدرسة واقفاً أو في الدرس.

٢ ـ المهملة: و هي ما حُكِم فيها بالاتّصال، أو التنافي، أو رفعهما، في حالٍ أو زمانٍ مّا، من دون نظر إلى عموم الأحوال و الأزمان أو خصوصهما.

مثال المتّصلة: إذا بلغ الماء كرّاً فلا ينفعل بملاقاة النجاسة، ليس إذا كان الإنسان كاذباً كان محموداً.

مثال المنفصلة: القضيّة إمّا أن تكون موجَبة أو سالبة، ليس إمّا أن يكون الشيء معدناً أو ذهباً.

٣ ـ المحصورة: و هي ما بُيِّنت فيها كمّيّة أحوال الحكم أو أوقاته كلّاً أو بعضاً. و هي على قسمين كالحمليّة.

أ ـ الكلّيّة: و هي إذا كان إثبات الحكم أو رفعه فيها يشمل جميع الأحوال أو الأوقات.

مثال المتّصلة: كلّما كانت الأُمّة حريصة على الفضيلة كانت سالكة سبيل السعادة، ليس أبداً ـ أو ليس البتّة ـ إذا كان الإنسان صبوراً على الشدائد كان غير موفَّقٍ في أعماله.

مثال المنفصلة: دائماً إمّا أن يكون العدد الصحيح زوجاً أو فرداً، ليس أبداً ـ أو ليس البتّة ـ إمّا أن يكون العدد الصحيح زوجاً أو قابلاً للقسمة على اثنين.

ب ـ الجزئيّة: إذا كان إثبات الحكم أو رفعه فيها يختصّ في بعضٍ غير معيَّنٍ من الأحوال و الأوقات.

مثال المتّصلة: قد يكون إذا كان الإنسان عالماً كان سعيداً، و ليس كلّما كان الإنسان حازماً كان ناجحاً في أعماله.

مثال المنفصلة: قد يكون إمّا أن يكون الإنسان مستلقياً أو جالساً (و ذلك عندما يكون في السيّارة مثلاً إذ لا يمكنه الوقوف) قد لا يكون إمّا أن يكون الإنسان مستلقياً أو جالساً (و ذلك عندما يمكنه الوقوف منتصباً).

السُور في الشرطيّة:

السُور في الحمليّة يدلّ على كمّيّة أفراد الموضوع. أمّا في الشرطيّة فدلالته على عموم الأحوال و الأزمان أو خصوصها. و لكلٍّ من المحصورات الأربع سُور يختصّ بها كالحمليّة:

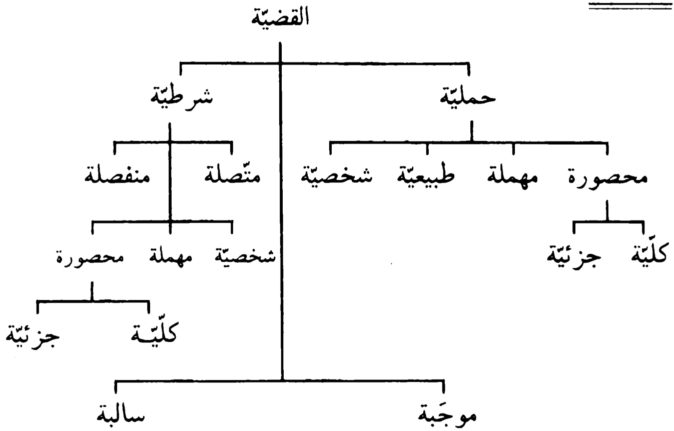
١ ـ سُور الموجَبة الكلّيّة: «كلّما، مهما، متى» و نحوها في المتّصلة. و «دائماً» في المنفصلة.

٢ ـ سُور السالبة الكلّيّة: «ليس أبداً، ليس البتّة» في المتّصلة و المنفصلة.

٣ ـ سُور الموجَبة الجزئيّة: «قد يكون» فيهما.

٤ ـ سُور السالبة الجزئيّة: «قد لا يكون» فيهما. و «ليس كلّما» في المتّصلة خاصّة.

الخلاصة:


القضيّة
حمليّة
شرطيّة
محصورة
مهملة
طبيعيّة
شخصيّة
كلّيّة
جزئيّة
متّصلة
منفصلة
شخصيّة
مهملة
محصورة
كلّيّـة
جزئيّة
موجَبة
سالبة

تقسيمات الحمليّة

تمهـيد:

تقدّم أنّ الحمليّة تـنقسم بـاعتبار الكـيف إلى مـوجَبة و سـالبة، و بـاعتبار الموضوع إلى شخصيّة و طبيعيّة و مـهملة و مـحصورة. و المـحصورة إلى كـلّيّة و جزئيّة. و هذه تقسيمات تشاركها الشرطيّة فيها في الجملة، كما تقدّم.

و الآن نبحث في هذا الفصل عن التقسيمات الخاصّة بالحمليّة، و هي:

تقسيمها أوّلاً باعتبار وجود موضوعها في الموجَبة.

و تقسيمها ثانياً باعتبار تحصيل الموضوع و المحمول و عدولهما.

و تقسيمها ثالثاً باعتبار جهة النسبة.

فهذه تقسيمات ثلاثة:

١ ـ الذهنيّة و الخارجيّة و الحقيقيّة[١]

إنّ الحمليّة الموجَبة هي ما أفادت ثبوت شيءٍ لشيء. و لا شكّ أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعٌ لثبوت المثبت له، أي أنّ الموضوع في الحمليّة الموجَبة يجب أن يُفرض موجوداً قبل فرض ثبوت المحمول له، إذ لو لا أن يكون موجوداً لما أمكن أن يثبت

---

(١) راجع الحاشية: ص ٥٨، و شرح المنظومة: ص ٥٠، و تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده في المقام.

له شيء، كما يقولون في المثَل: «العرش ثمّ النقش». فلا يمكن أن يكون «سعيدٌ» في مثل «سعيدٌ قائم» غيرموجود، و مع ذلك يثبت له القيام.

و على العكس من ذلك السالبة، فإنّها لا تستدعي وجود موضوعها، لأنّ المعدوم يقبل أن يُسلب عنه كلّ شيء؛ و لذا قالوا: «تصدُق السالبة بانتفاء الموضوع». فيصدُقُ نحو: «أبُ عيسى بن مريم لم يأكل و لم يشرب و لم ينم و لم يتكلّم» ... و هكذا، لأنّه لم يوجد فلم تثبت له كلّ هذه الأشياء قطعاً، فيقال لمثل هذه السالبة: «سالبة بانتفاء الموضوع».

و المقصود من هذا البيان: أنّ الموجَبة لا بدّ من فرض وجود موضوعها في صِدقها، و إلّا كانت كاذبة.

و لكن وجود موضوعها:

١ ـ تارةً يكون في الذهن فقط[1] فتُسمّى «ذهنيّة» مثل: كلّ اجتماع النقيضين مغايرٌ لاجتماع المِثلين، كلّ جبلٍ ياقوتٍ ممكن الوجود. فإنّ مفهوم «اجتماع النقيضين» و «جبل الياقوت» غير موجودَين في الخارج، و لكنّ الحكم ثابتٌ لهما في الذهن.

٢ ـ و اُخرى يكون وجود موضوعها في الخارج على وجهٍ يلاحظ في القضيّة خصوص الأفراد الموجودة المحقّقة منه في أحد الأزمنة[2] الثلاثة[3] نحو: كلّ جنديّ في المعسكر مدرَّبٌ على حمل السلاح، بعض الدُور المائلة للانهدام في

(١) أي يُحمل المحمول على الوجود الذهنيّ للموضوع ـ أي على مفهومه ـ فالإمكان يُحمل على مفهوم جبل ياقوت، أي يكون هذا المفهوم ممكن الوجود في الخارج .

(٢) في حين النسبة .

(٣) و هو زمان النسبة، فإن كان زمان النسبة هو الزمان الماضي فيُلاحظ خصوص الأفراد المتحقّقة في ذلك الزمان، و إن كان هو الزمان الحال فيُلاحظ خصوص الأفراد المتحقّقة في الحال، و إن كان هو الزمان المستقبل فيُلاحظ خصوص الأفراد الموجودة في ذلك الزمان .

البلد هُدمت. كلُّ طالب في المدرسة مجدّ. و تُسمّى القضيّة هذه «خارجيّة».

٣ ـ و ثالثةً يكون وجوده في نفس الأمر و الواقع، بمعنى أنّ الحكم على الأفراد المحقَّقة الوجود و المقدَّرة الوجود معاً. فكلّ ما يُفرض وجودُه و إن لم يوجد أصلاً فهو داخلٌ في الموضوع و يشمله الحكم، نحو: كلّ مثلَّثٍ مجموعُ زواياه يساوي قائمتين، بعضُ المثلَّثِ قائم الزاوية، كلّ إنسانٍ قابلٌ للتعليم العالي، كلّ ماءٍ طاهر.

فإنّك ترى في هذه الأمثلة أنّ كلّ ما يُفرض للموضوع من أفراد ـ سواء كانت موجودة بالفعل أو معدومة و لكنّها مقدّرة الوجود ـ تدخل فيه، و يكون لها حكمه عند وجودها. و تسمّى القضيّة هذه «حقيقيّة».

٢ ـ المعدولة و المحصَّلة[1]

موضوع القضيّة الحمليّة أو محمولها قد يكون شيئاً محصَّلاً ـ بالفتح ـ أي يدلّ على شيءٍ موجود، مثل: إنسان، محمّد، أسد. أو صفة وجوديّة، مثل: عالم، عادل، كريم، يتعلّم.

و قد يكون موضوعها أو محمولها شيئاً معدولاً، أي داخلاً عليه حرف السلب على وجهٍ يكون جزءاً من الموضوع أو المحمول، مثل: لا إنسان، لا عالم، لا كريم، غير بصير.

و عليه، فالقضيّة باعتبار تحصيل الموضوع و المحمول و عدولهما تنقسم إلى

---

(١) يبدو أنّه لا اختصاص لهذا التقسيم بالحمليّة، فإنّ النسبة في كلٍّ من طرفَي الشرطيّة أيضاً قد تكون ثبوتيّاً و قد تكون سلبيّاً.

ولمزيد الفائدة راجع شرح الشمسيّة: ص ٩٧، و شرح المنظومة: ص ٥١، و تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده في المقام، و شرح المطالع: ص ١٣٩، و الجوهر النضيد: ص ٤٣، و شرح الإشارات: ص ١٢٣، و النجاة: ص ١٥، و التحصيل: ص ٥٣.

قسمين: محصَّلة و معدولة.

١ ـ **المحصَّلة**: ما كان موضوعها و محمولها محصَّلاً[١] سواء كانت موجَبةً أو سالبةً، مثل: الهواء نقيٌّ، الهواء ليس نقيّاً. و تُسمّى أيضاً «محصَّلة الطرفين».

٢ ـ **المعدولة**: ما كان موضوعها أو محمولها أو كلاهما معدولاً، سواء كانت موجَبة أو سالبة. و تسمّى «معدولة الموضوع» أو «معدولة المحمول» أو «معدولة الطرفين» حسب دخول العدول على أحد طرفيها أو كليهما. و يقال لمعدولة أحد الطرفين: محصَّلة الطرف الآخر (الموضوع أو المحمول).

مثال معدولة الطرفين: كلّ لا عالم هو غير صائب الرأي، كلّ غير مجدٍّ ليس هو بغير مخفق[٢] في الحياة.

مثال معدولة المحمول أو محصَّلة الموضوع: الهواء هو[٣] غير فاسد، الهواء ليس هو غير فاسد.

مثال معدولة الموضوع أو محصَّلة المحمول: غير العالم مستهان، غير العالم ليس بسعيد.

تنبيه

تمتاز معدولة المحمول[٤] عن السالبة محصَّلة المحمول:

---

(١) لا يخفى عليك أنّ المحصَّلة كالمعدولة في كونها منقسمة إلى ثلاثة أقسام، فقد تكون محصَّلة الموضوع، و قد تكون محصَّلة المحمول، و قد تكون محصَّلة الطرفين. نعم، المحصَّلة بإطلاقها منصرفة إلى محصَّلة الطرفين دون المعدولة .

(٢) أخفق: طلب حاجته فلم يظفر بها (أقرب الموارد).

(٣) الموجَبة .

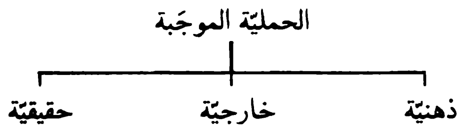
(٤) راجع شرح الشمسيّة: ص ٩٨ و ٩٩ و ١٠١، و شرح المنظومة: ص ٥١، و شرح المطالع: ص ١٤٠، و الجوهر النضيد: ص ٤٣، و أساس الاقتباس: ص ١٠٠، و شرح الإشارات: ص ١٢٧ ـ ١٢٩، و النجاة: ص ١٥، و التحصيل: ص ٥٥.

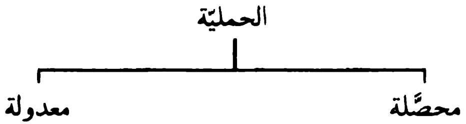
١ ـ في المعنى: فإنّ المقصود بالسالبة سلب الحمل، و بمعدولة المحمول حمل السلب، أي يكون السلب في المعدولة جزءاً من المحمول، فيُحمل المسلوب بما هو مسلوبٌ على الموضوع.

٢ ـ في اللفظ[١]: فإنّ السالبة تُجعل الرابطة فيها بعد حرف السلب لتدلّ على سلب الحمل، و المعدولة تُجعل الرابطة فيها قبل حرف السلب لتدلّ على حمل السلب.

و غالباً تُستعمل «ليس» في السالبة، و «لا» أو «غير»[٢] في المعدولة.

الخلاصة:





(١) لا يخفى أنّ هذا الفرق إنّما هو في القضيّة الثلاثيّة، و هي الّتي ذُكرت الرابطة فيها.

(٢) يبدو أنّ «غير» لا يُستعمل إلّا في المعدولة، فليس هو إلّا لنفي المفرد، و أمّا «لا» و «ليس» فهما لكونهما من نواسخ المبتدأ، فيرفعان النسبة فيستعملان في السالبة. كما أنّ «لا» تُستعمل لنفي المفرد أيضاً، كما تقول: لا إنسان. و أمّا «ليس» فلم يحضرني استعماله استعمال «غير» في رفع المفرد، فيبدو اختصاصه بالسالبة عكس «غير». اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه في مثل «زيد هو ليس بقائم» فيُستعمل في المعدولة فإنّ «زيد» مبتدأ، و جملة «ليس بقائم» خبره، و الرابط ـ و هو لفظة «هو» ـ قد ربط الجملة المنفيّة بالمبتدأ، فتأمّل.

٣ـ الموجَّهات

مادّة القضيّة[١]:

كلّ محمول إذا نُسب إلى موضوع فالنسبة فيه لا تخلو في الواقع و نفس الأمر من إحدى حالاتٍ ثلاث ـ بالقسمة العقليّة ـ:

١ ـ الوجوب[٢]، و معناه: ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع و لزومه لها على وجهٍ يمتنع سلبُه عنها[٣]، كالزوج بالنسبة إلى الأربعة، فإنّ الأربعة لذاتها يجب أن تتّصف بأنّها زوج. و قولنا: «لذات الموضوع» يخرج به ما كان لزومُه لأمرٍ خارجٍ عن ذات الموضوع، مثل ثبوت الحركة للقمر، فإنّها لازمة له، و لكن لزومها لا لذاته، بل لسبب وضع الفلك و علاقته بالأرض.

٢ ـ الامتناع، و معناه: استحالة ثبوت المحمول لذات الموضوع فيجب سلبُه عنه، كالاجتماع بالنسبة إلى النقيضين، فإنّ النقيضين لذاتهما لا يجوز أن يجتمعا. و قولنا: «لذات الموضوع» يخرج به ما كان امتناعُه لأمرٍ خارجٍ عن ذات الموضوع، مثل سلب التفكير عن النائم[٤] فإنّ التفكير يمتنع عن النائم، و لكن لا لذاته، بل لأنّه فاقدٌ للوَعْي.

تنبيه: يُفهم ممّا تقدّم أنّ الوجوب و الامتناع يشتركان في ضرورة الحكم، و يفترقان في أنّ الوجوب ضرورة الإيجاب و الامتناع ضرورة السلب.

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٠١، و شرح المنظومة: ص ٥٤، و شرح المطالع: ص ١٤٥، و الجوهر النضيد: ص ٥٠، و أساس الاقتباس: ص ١٢٩، و الإشارات و شرحها: ص ١٤١، و النجاة: ص ١٤، و التحصيل: ص ٥٩.

(٢) هذه المادّة إنّما تتحقّق فيما إذا كان المحمول ذاتيّاً للموضوع أو عرَضيّاً لازماً له.

(٣) في الأصل «عنه» والصحيح ما أثبتناه.

(٤) أي ذات النائم مثل «زيد» حالَ كونه نائماً، لا أن يكون الموضوع هو عنوان «النائم» و إلّا لكان التفكير عنه ممتنعاً.

٣ـ الإمكان، و معناه: أنّه لا يجب ثبوت المحمول لذات الموضوع و لا يمتنع، فيجوز الإيجاب و السلب معاً، أي أنّ الضرورتين ـ ضرورةَ الإيجاب و ضرورةَ السلب ـ مسلوبتان معاً، فيكون الإمكان معنىً عدميّاً يقابل الضرورتين تقابلَ العدم و الملَكة؛ و لذا يُعبَّر عنه بقولهم: «هو سلب الضرورة عن الطرفين معاً» أي: طرف الإيجاب و طرف السلب للقضيّة. و يقال له: «الإمكان الخاصّ» أو «الإمكان الحقيقيّ» في مقابل «الإمكان العامّ» الّذي هو أعمّ من الإمكان الخاصّ.

الإمكان العامّ:

و المقصود منه: ما يقابل إحدى الضرورتين ـ ضرورةَ الإيجاب أو السلب ـ. فهو أيضاً معناه سلب الضرورة، و لكن سلب ضرورةٍ واحدةٍ لا الضرورتين معاً، فإذا كان سلب «ضرورة الإيجاب» فمعناه أنّ طرفَ السلب ممكن، و إذا كان سلب «ضرورة السلب» فمعناه أنّ طرفَ الإيجاب ممكن.

فلو قيل: «هذا الشيء ممكن الوجود» أي أنّه لا يمتنع، أو فقل: إنّ ضرورة السلب ـ و هي الامتناع ـ مسلوبة. و إذا قيل: «هذا الشيء ممكن العدم» أي أنّه لا يجب، أو فقل: إنّ ضرورة الإيجاب ـ و هي الوجوب ـ مسلوبة؛ و لذا عبّر عنه الفلاسفة بقولهم: «هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل» أي مع السكوت عن الطرف الموافق، فقد يكون مسلوبَ الضرورة و قد لا يكون.

و هذا الإمكان هو الشائع استعمالُه عند عامّة الناس و المتداول في تعبيراتهم. و هو كما قلنا أعمّ من الإمكان الخاصّ، لأنّه إذا كان إمكاناً للإيجاب فإنّه يشمل الوجوب و الإمكان الخاصّ، و إذا كان إمكاناً للسلب فإنّه يشمل الامتناع و الإمكان الخاصّ.

(مثال إمكان الإيجاب) قولهم: «الله تعالى ممكن الوجود» و «الإنسان ممكن

الوجود» فإنّ معناه في المثالين أنّ الوجود لا يمتنع، أي أنّ الطرف المقابل ـ و هو عدمه ـ ليس ضروريّاً، و لو كان العدم ضروريّاً لكان الوجود ممتنعاً لا ممكناً، و أمّا الطرف الموافق ـ و هو ثبوت الوجود ـ فغير معلوم[١]، فيُحتمل أن يكون واجباً كما في المثال الأوّل، و يُحتمل أن لا يكون واجباً كما في المثال الثاني، بأن يكون ممكن العدم أيضاً، أي أنّه ليس ضروريّ الوجود كما لم يكن ضروريّ العدم، فيكون ممكناً بالإمكان الخاصّ. فشمل هنا «الإمكان العامّ» الوجوبَ و الإمكانَ الخاصّ.

(مثال إمكان السلب) قولهم: «شريك الباري ممكن العدم» و «الإنسان ممكن العدم» فإنّ معناه في المثالين أنّ الوجود لا يجب، أي أنّ الطرف المقابل ـ و هو وجوده ـ ليس ضروريّاً، و لو كان الوجود ضروريّاً لكان واجباً و كان عدمه ممتنعاً لا ممكناً، و أمّا الطرف الموافق ـ و هو العدم ـ فغير معلوم، فيُحتمل أن يكون ضروريّاً كما في المثال الأوّل و هو الممتنع، و يُحتمل أن لا يكون كذلك كما في الثاني، بأن يكون ممكن الوجود أيضاً و هو الممكن بالإمكان الخاصّ. فشمل هنا «الإمكانُ العامّ» الامتناعَ و الإمكانَ الخاصّ.

و على هذا، فالإمكان العامّ معنىً يصلح للانطباق على كلٍّ من حالات النسبة الثلاث ـ الوجوب و الامتناع و الإمكان ـ فليس هو معنىً يقابلها، بل في الإيجاب يصدُق على الوجوب و الإمكان الخاصّ، و في السلب على الامتناع و الإمكان الخاصّ.

و هذه الحالات الثلاث للنسبة الّتي لا يخلو من إحداها واقعُ القضيّة تُسمّى «موادّ القضايا» و تُسمّى «عناصر العقود» و «أُصول الكيفيّات». و الإمكان العامّ

---

(١) أي غير معلوم من نفس القضيّة، يعني أنّ القضيّة ساكتة عنه.

خارجٌ عنها، و هو معدود من الجهات على ما سيأتي.

جهة القضيّة[١]:

تقدّم معنى مادّة القضيّة الّتي لا تخرج عن إحدى تلك الحالات الثلاث. و لهم اصطلاح آخر هنا ـ و هو المقصود بالبحث ـ و هو قولهم: «جهة القضيّة». و الجهة غير المادّة، فإنّ المقصود بها ما يُفهم و يُتصوّر من كيفيّة النسبة بحسب ما تعطيه العبارة من القضيّة.

و الفرق بينهما ـ مع أنّ كلّاً منهما كيفيّة في النسبة ـ:

أنّ المادّة هي تلك الكيفيّة[٢] الواقعيّة في نفس الأمر الّتي هي إمّا الوجوب أو الامتناع أو الإمكان، و لا يجب أن تُفهم و تُتصوّر في مقام توجّه النظر إلى القضيّة، فقد تُفهم و تُبيَّن في العبارة و قد لا تُفهم و لا تُبيَّن.

و أمّا الجهة فهي خصوص ما يُفهم و يُتصوّر من كيفيّة نسبة القضيّة عند النظر فيها، فإذا لم يُفهم شيءٌ من كيفيّة النسبة فالجهة مفقودة، أي أنّ القضيّة لا جهة لها حينئذٍ.

و هي ـ أي الجهة[٣] ـ لا يجب أن تكون مطابقة للمادّة الواقعيّة، فقد تطابقها و قد لا تطابقها.

فإذا قلت: «الإنسانُ حيوانٌ بالضرورة» فإنّ المادّة الواقعيّة هي «الضرورة» و الجهة فيها أيضاً «الضرورة» فقد طابقت في هذا المثال الجهةُ المادّةَ، و بتعبيرٍ

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٠٢، و شرح المنظومة: ص ٥٤، و شرح المطالع: ص ١٤٥، والجوهر النضيد: ص ٥٠، و النجاة: ص ١٧، و التحصيل: ص ٥٩.

(٢) في الأصل «النسبة» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) لا يخفى عليك أنّ هذا فرقٌ آخر بين الجهة و المادّة، فلو عبّر ﷺ «و أيضاً أنّ الجهة...» لعلّه كان أولى.

آخر: أنّ المادّة الواقعيّة قد فُهمت و بُيّنت بنفسها في هذه القضيّة.

وأمّا إذا قلت في المثال: «الإنسانُ يمكن أن يكون حيواناً» فإنّ المادّة في هذه القضيّة هي «الضرورة» لا تتبدّل، لأنّ الواقع لا يتبدّل بتبدّل التعبير و الإدراك. و لكنّ الجهة هنا هي «الإمكان العامّ» فإنّه هو المفهوم و المتصوّر من القضيّة، و هو لا يطابق المادّة، لأنّه في طرف الإيجاب يتناول الوجوب و الإمكان الخاصّ كما تقدّم، فيجوز أن تكون المادّة واقعاً هي «الضرورة» كما في المثال، و يجوز أن تكون هي «الإمكان الخاصّ» كما لو كانت القضيّة هكذا: «الإنسانُ يمكن أن يكون كاتباً».

و هكذا لو قلت: «الإنسانُ حيوانٌ دائماً» فإنّ المادّة هي «الضرورة» و الجهة هي «الدوام» الّذي يصدُق مع الوجوب[١] و الإمكان الخاصّ، لأنّ الممكن بالإمكان الخاصّ قد يكون دائم الثبوت كحركة القمر مثلاً و كزرقة العين، فلم تطابق الجهةُ المادّةَ هنا.

ثمّ إنّ القضيّة الّتي تُبيَّن فيها كيفيّة النسبة تُسمّى «موجَّهة» بصيغة اسم المفعول. و ما أُهمل فيها بيان الكيفيّة تُسمّى «مطلَقة» أو «غير موجَّهة».

و ممّا يجب أن يُعلم أنّا إذ قلنا: إنّ الجهة لا يجب أن تطابق المادّة فلا نعني أنّها[٢] يجوز أن تُناقضها، بل يجب أن لا تُناقضها، فلو كانت مناقضة لها على وجهٍ لا تجتمع معها ـ كما لو كانت المادّة هي الامتناع مثلاً و كانت الجهة دوام الثبوت أو إمكانه ـ فإنّ القضيّة تكون كاذبة.

فيُفهم من هذا أنّ من شروط صِدق القضيّة الموجَّهة أن لا تكون جهتُها مناقضةً لمادّتها الواقعيّة.

---

(١) في الأصل «الوجود» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل «أنّه» والصحيح ما أثبتناه.

أنواع الموجَّهات

تنقسم الموجَّهة إلى: بسيطة و مركَّبة[١].

و المركَّبة: ما انحلّت إلى قضيّتين موجَّهتين بسيطتين: إحداهما موجَبة و الأُخرى سالبة؛ و لذا سُمّيت مركَّبة، و سيأتي بيانها.

أمّا البسيطة فخلافها، و هي لا تنحلّ إلى أكثر من قضيّة واحدة[٢].

أقسام البسيطة:

و أهمّ البسائط ثمان و إن كانت تبلغ أكثر من ذلك:

١ ـ **الضروريّة الذاتيّة**[٣]: و يعنون بها ما دلّت على ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع أو سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجوداً من دون قيدٍ و لا شرط[٤]، فتكون مادّتها و جهتها الوجوب في الموجَبة، و الامتناع في السالبة، نحو: «الإنسانُ حيوانٌ بالضرورة، الشجر ليس متنفّساً بالضرورة»[٥].

و عندهم ضروريّة تُسمّى «الضروريّة الأزليّة» و هي الّتي حُكم فيها بالضرورة الصِرفة بدون قيدٍ فيها حتّى قيد «ما دام ذات الموضوع» و هي تنعقد في وجود الله

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٠٢، و شرح المنظومة: ص ٥٧.

(٢) لا يخفى عليك أنّ تعبيره هذا يوهم انحلال البسيطة إلى قضيّة واحدة، مع أنّها لا انحلال فيها، بل هي بنفسها قضيّة واحدة، فكان الأولى أن يقول: فهي لا تنحلّ إلى قضيّتين.

(٣) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٠٢، و شرح المنظومة: ص ٥٥، و شرح المطالع: ص ١٤٧، وأساس الاقتباس: ص ١٣٢، و الإشارات و شرحها: ص ١٤٥، و النجاة: ص ٢٠ و٢٥، والتحصيل: ص ٦٢.

(٤) أي من دون قيد و شرط آخر غير قيد ما دام ذات الموضوع.

(٥) لا يخفى أنّ قيد «بالضرورة» جهة، و الجهة قيد للنسبة، فهو يفيد ضرورة سلب التنفّس عن الشجر. و جعله قيداً للمحمول خُلف. و لكن قد يقال: إنّ لفظة «ليس» ليست بصريحة في ذلك لاحتمال كونها قيداً للمحمول.

تعالى و صفاته، مثل: «اللهُ تعالى موجودٌ بالضرورة الأزليّة» و كذا: «اللهُ تعالى حيٌّ عالمٌ قادرٌ بالضرورة الأزليّة».

٢ ـ المشروطة العامّة[١]: و هي من قسم الضروريّة، و لكن ضرورتها مشروطة ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته، نحو: «الماشي متحرّكٌ بالضرورة ما دام على هذه الصفة». أمّا ذات الموضوع بدون قيد عنوان «الماشي» فلا يجب له التحرّك[٢].

٣ ـ الدائمة المطلقة[٣]: و هي ما دلّت على دوام ثبوت المحمول لذات الموضوع أو سلبه عنه ما دام الموضوع بذاته موجوداً، سواء كان ضروريّاً له أو لا، نحو: «كلّ فلكٍ متحرّكٌ دائماً» «لا زال الحبشيّ أسود» فإنّه لا يمتنع أن يزول سواد الحبشيّ و حركة الفلك، و لكنّه لم يقع.

٤ ـ العرفيّة العامّة[٤]: و هي من قسم الدائمة، و لكنّ الدوام فيها مشروط ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته، فهي تشبه المشروطة العامّة من ناحية اشتراط جهتها ببقاء عنوان الموضوع، نحو: «كلّ كاتب متحرّك الأصابع دائماً ما دام كاتباً».

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٠٢، و شرح المنظومة: ص ٥٦، و شرح المطالع: ص ١٤٨، و الجوهر النضيد: ص ٥٥، و أساس الاقتباس: ص ١٣٣، و الإشارات و شرحها: ص ١٤٥، و النجاة: ص ٢٠، و التحصيل: ص ٦٢.

(٢) لا يخفى عليك أنّه إن كان التحرّك واجباً لذات الموضوع لم يضرّ بالمشروطة العامّة، لأنّها أعمّ من أن يكون المحمول ضروريّاً ما دام الذات و عدمه، بل أعمّ من أن يكون دائماً ما دام الذات و أن لا يكون كما سيصرّح به في المشروطة الخاصّة؛ و هكذا الأمر في العرفيّة العامّة والحينيّة المطلقة و الحينيّة الممكنة. و بهذا يظهر أنّ كلّ لاحقٍ من القضايا الثمان المذكورة أعمّ من سابقتها، غاية الأمر أنّ بعضها أعمّ مطلقاً و بعضها أعمّ من وجه .

(٣) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٠٢، و شرح المنظومة: ص ٥٦، و شرح المطالع: ص ١٥٠، و أساس الاقتباس: ص ١٣٤.

(٤) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٠٤، و شرح المنظومة: ص ٥٦، و الجوهر النضيد: ص ٥٤، و أساس الاقتباس: ص ١٣٤.

فتحرّك الأصابع ليس دائماً ما دام الذات، و لكنّه دائم ما دام عنوان «الكاتب» ثابتاً لذات الكاتب.

٥ ـ المطلقة العامّة(١): و تُسمّى «الفعليّة» و هي ما دلّت على أنّ النسبة واقعة فعلاً و خرجت(٢) من القوّة إلى الفعل و وجدت بعد أن لم تكن، سواء كانت ضروريّةً أو لا، و سواء كانت دائمةً أو لا، و سواء كانت واقعةً في الزمان الحاضر أو في غيره، نحو: «كلّ إنسانٍ ماشٍ بالفعل» و «كلّ فلكٍ متحرّك بالفعل».

و عليه، فالمطلقة العامّة أعمّ من جميع القضايا السابقة.

٦ ـ الحينيّة المطلقة(٣): و هي من قسم المطلقة، فتدلّ على فعليّة النسبة أيضاً، لكن فعليّتها حين اتّصاف ذات الموضوع بوصفه و عنوانه، نحو: «كلّ طائر خافق الجناحين بالفعل حين هو طائر». فهي تشبه المشروطة و العرفيّة من ناحية اشتراط جهتها بوصف الموضوع و عنوانه.

٧ ـ الممكنة العامّة(٤): و هي ما دلّت على سلب ضرورة الطرف المقابل للنسبة المذكورة في القضيّة، فإن كانت القضيّة موجَبة دلّت على سلب ضرورة السلب، و إن كانت سالبة دلّت على سلب ضرورة الإيجاب.

ومعنى ذلك: أنّها تدلّ على أنّ النسبة المذكورة في القضيّة غير ممتنعة، سواء

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٠٥، و شرح المنظومة: ص ٥٦، و شرح المطالع: ص ١٥٤، و الجوهر النضيد: ص ٥٢، و أساس الاقتباس: ص ١٣٩، و الإشارات و شرحها: ص ١٤٣، و التحصيل: ص ٦٠.

(٢) يقصد بهذه الجملة الإشارة إلى أنّ قوله: «فعلاً» أو «بالفعل» في جهة القضيّة هي الفعليّة المقابلة للقوّة.

(٣) راجع شرح المنظومة: ص ٦٢.

(٤) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٠٥، و شرح المنظومة: ص ٥٧، و شرح المطالع: ص ١٥١، و الجوهر النضيد: ص ٥١، و أساس الاقتباس: ص ١٣٧، و الإشارات و شرحها: ص ١٥١، و النجاة: ص ١٧، و التحصيل: ص ٦٥.

كانت ضروريّةً أو لا، و سواء كانت واقعةً أو لا[١] و سواء كانت دائمة أو لا، نحو: «كلّ إنسان كاتب بالإمكان العامّ» أي أنّ الكتابة لا يمتنع ثبوتها لكلّ إنسان، فعدمها ليس ضروريّاً و إن اتّفق أنّها لا تقع لبعض الأشخاص.

و عليه، فالممكنة العامّة أعمّ من جميع القضايا السابقة.

٨ـ الحينيّة الممكنة[٢]: و هي من قسم الممكنة، و لكن إمكانها بلحاظ اتّصاف ذات الموضوع بوصفه و عنوانه، نحو «كلّ ماشٍ غير مضطرب اليدين بالإمكان العامّ حين هو ماشٍ».

والحينيّة الممكنة يؤتى بها عندما يتوهّم المتوهّم أنّ المحمول يمتنع ثبوته للموضوع حين اتّصافه بوصفه.

أقسام المركّبة:

قلنا فيما تقدّم: إنّ المركّبة ما انحلّت إلى قضيّتين: موجَبة، و سالبة. و نزيدها هنا توضيحاً، فنقول: إنّ المركّبة تتألّف من قضيّة مذكورة بعبارة صريحة هي الجزء الأوّل منها ـ سواء كانت موجَبةً أو سالبة، و باعتبار هذا الجزء الصريح تُسمّى المركّبة موجَبةً أو سالبةً ـ و من قضيّة أُخرى تخالف الجزء الأوّل بالكيف و توافقه بالكمّ غير مذكورة بعبارة صريحة، و إنّما يُشار إليها بنحو كلمة «لا دائماً» و «لا بالضرورة».

و إنّما يُلتجأ إلى التركيب عندما تُستعمل قضيّةٌ موجّهةٌ[٣] عامّة تحتمل وجهين

---

(١) لا يخفى عليك أنّه كان الأولى تأخير هذه الفقرة عن الفقرة اللاحقة، فإنّ ذلك هو مقتضى الترتيب بين الدائمة و المطلقة العامّة و الانتقال من الأخصّ إلى الأعمّ.

(٢) راجع شرح المنظومة: ص ٦٢.

(٣) في الأصل «موجَبة» والصحيح ما أثبتناه.

ـ الضرورة و اللاضرورة، أو الدوام و اللادوام ـ فيراد بيان أنّها ليست بضروريّة أو ليست بدائمة، فيضاف إلى القضيّة مثل كلمة «لا بالضرورة» أو «لا دائماً».

مثل ما إذا قال القائل: «كلّ مصلٍّ يتجنّب الفحشاء بالفعل» فيُحتمل أن يكون ذلك ضروريّاً لا ينفكّ عنه[١] و يُحتمل أن لا يكون ضروريّاً، فلأجل دفع الاحتمال و لأجل التنصيص على أنّه ليس بضروريٍّ تُقيَّد القضيّة بقولنا: «لا بالضرورة».

كما يُحتمل أن يكون ذلك دائماً و يُحتمل أن لا يكون، و لأجل دفع الاحتمال و بيان أنّه ليس بدائم تُقيَّد القضيّة بقولنا: «لا دائماً».

فالجزء الأوّل و هو «كلّ مصلٍّ يتجنّب الفحشاء بالفعل» قضيّة موجَبة كـلّيّة مطلقة عامّة، و الجزء الثاني و هو «لا بالضرورة» يُشار به إلى قضيّةٍ سالبةٍ كـلّيّةٍ ممكنةٍ عامّة، لأنّ معنى «لا بالضرورة» أنّ تجنّب الفحشاء ليس بـضروريّ لكـلّ مُصلٍّ، فيكون مؤدّاه: أنّه يمكن سلب تجنّب الفحشاء عن[٢] المصلّي، و يُعبَّر عن هذه القضيَّة بقولهم: «لا شيء من المصلّي بمتجنّب للفحشاء بالإمكان العامّ».

و كذا لو كان الجزء الثاني هو «لا دائماً» فإنّه يُشار به إلى قضيّةٍ سالبةٍ كلّيّة، و لكنّها مطلقةٌ عامّة، لأنّ معنى «لا دائماً»: أنّ تجنّب الفحشاء لا يثبت لكلّ مصلٍّ دائماً، فيكون المؤدّى «لا شيء من المصلّي بمتجنّب للفحشاء بالفعل».

و أهمّ القضايا المركَّبة المتعارفة ستٌّ:

١ ـ **المشروطة الخاصّة**[٣]: و هي المشروطة العامّة المقيّدة باللادوام الذاتيّ.

---

(١) أي لا يمكن أن ينفكّ عنه، فإنّ الضرورة هي استحالة الانفكاك، و أمّا عدم الانفكاك فليس إلّا الدوام.

(٢) في الأصل «على» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٠٦، و شرح المنظومة: ص ٥٧ ، و شرح المطالع: ص ١٥٦، والجوهر النضيد: ص ٥٩ .

و المشروطة العامّة هي الدالّة على ضرورة ثبوت المحمول للموضوع ما دام الوصف ثابتاً له، فيُحتمل فيها أن يكون المحمول دائمَ الثبوت لذات الموضوع و إن تجرّد عن الوصف، و يُحتمل أن لا يكون؛ و لأجل دفع الاحتمال و بيان أنّه غير دائم الثبوت لذات الموضوع تُقيَّد القضيّة باللادوام الذاتيّ، فيُشار به إلى قضيّةٍ مطلقةٍ عامّة.

فتتركّب المشروطة الخاصّة ـ على هذا ـ من مشروطةٍ عامّةٍ صريحة، و مطلقةٍ عامّةٍ مشار إليها بكلمة «لا دائماً» نحو: «كلّ شجر نامٍ بالضرورة ما دام شجراً، لا دائماً» أي: لا شيء من الشجر بنامٍ بالفعل. و إنّما سُمّيت «خاصّة» لأنّها أخصّ من المشروطة العامّة.

٢ ـ العرفيّة الخاصّة[١]: و هي العرفيّة العامّة المقيَّدة باللادوام الذاتيّ. و معناه: أنّ المحمول و إن كان دائماً ما دام الوصف هو غير دائم ما دام الذات، فيُرفع به احتمال الدوام ما دام الذات. و يُشار باللادوام إلى قضيّةٍ مطلقةٍ عامّةٍ كالسابق، نحو: «كلّ شجر نامٍ دائماً ما دام شجراً، لا دائماً» أي: لا شيء من الشجر بنامٍ بالفعل.

فتتركّب العرفيّة الخاصّة من عرفيّةٍ عامّةٍ صريحة، و مطلقةٍ عامّةٍ مشار إليها بكلمة «لا دائماً». و إنّما سُمّيت «خاصّة» لأنّها أخصّ من العرفيّة العامّة، إذ العرفيّة العامّة تحتمل الدوام ما دام الذات و عدمه، و العرفيّة الخاصّة مختصّة بعدم الدوام ما دام الذات.

٣ ـ الوجوديّة اللاضروريّة[٢]: و هي المطلقة العامّة المقيَّدة

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٠٦، و شرح المنظومة: ص ٥٧، و شرح المطالع: ص ١٥٧.

(٢) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٠٧، و شرح المنظومة: ص ٥٥، و شرح المطالع: ص ١٥٨، و القواعد الجليّة: ص ٢٦٨.

باللاضرورة[1] الذاتيّة، لأنّ المطلقة العامّة يُحتمل فيها أن يكون المحمول ضروريّاً لذات الموضوع و يُحتمل عدمُه، و لأجل التصريح بعدم ضرورة ثبوته لذات الموضوع تُقيَّد بكلمة «لا بالضرورة» و سلب الضرورة معناه: الإمكان العامّ[2]، لأنّ الإمكان العامّ هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل، فإذا سُلبت الضرورة عن الطرف المذكور صريحاً في القضيّة ـ و لنفرضه حكماً إيجابيّاً ـ فمعناه: أنّ الطرف المقابل ـ و هو السلب ـ موجَّهٌ بالإمكان العامّ.

وعليه، فيُشار بكلمة «لا بالضرورة» إلى ممكنة عامّة، فإذا قلت: «كلّ إنسانٍ متنفّس بالفعل، لا بالضرورة» فإنّ «لا بالضرورة» إشارةٌ إلى قولك: لا شيء من الإنسان بمتنفّس بالإمكان العامّ.

فتتركّب إذاً الوجوديّة اللاضروريّة من مطلقةٍ عامّةٍ و ممكنةٍ عامّةٍ، و إنّما سُمّيت «وجوديّة» لأنّ المطلقة العامّة تدلّ على تحقّق الحكم و وجوده خارجاً، و سُمّيت «لا ضروريّة» لتقيّدها باللاضرورة.

٤ ـ الوجوديّة اللادائمة[3]: و هي المطلقة العامّة المقيَّدة باللادوام الذاتيّ، لأنّ المطلقة العامّة يُحتمل فيها أن يكون المحمول دائمَ الثبوت لذات الموضوع و يُحتمل عدمُه، و لأجل التصريح بعدم الدوام تُقيَّد القضيّة بكلمة «لا دائماً» فيُشار بها إلى مطلقة عامّة كما تقدّم، فتتركّب الوجوديّة اللادائمة من مطلقتين عامّتين و سُمّيت «وجوديّة»[4] للسبب المتقدّم، نحو: «لا شيء من الإنسان بمتنفّسٍ بالفعل، لا دائماً» أي أنّ كلّ إنسانٍ متنفّس بالفعل.

---

(١) في الأصل «باللاضروريّة» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) للطرف المقابل.

(٣) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٠٧، و شرح المنظومة: ص ٥٥، و القواعد الجليّة: ص ٢٧٠.

(٤) لا دائمة.

٥ ـ الحينيّة اللادائمة: و هـي الحينيّة المطلقة المقيّدة باللادوام الذاتـيّ، لأنّ الحينيّة المطلقة معناها: أنّ المحمول فعليُّ الثبوت للموضوع حينَ اتّصافه بوصفه، فيُحتمل فيها الدوام ما دام الموضوع و عدمُه، و لأجل التصريح بعدم الدوام تُقيَّد باللادوام الذاتيّ الّذي يُشار به إلى مطلقة عامّة كما تقدّم، فتتركّب الحينيّة اللادائمة من حينيّةٍ مطلقة، و مطلقةٍ عامّة، نحو: «كلّ طائر خافق الجناحين بالفعل حين هو طائر، لا دائماً» أي: لا شيء من الطائر بخافق الجناحين بالفعل.

٦ ـ الممكنة الخاصّة(١): و هي الممكنة العامّة المقيّدة باللاضرورة الذاتـيّة، و معناها: أنّ الطرفَ الموافق المذكور في القضيّة ليس ضروريّاً كما كان الطـرفُ المخالف ـ حسب التـصريح فـي القـضيّة ـ ليس ضـروريّاً أيـضاً، فـيُرفع بـقيد «اللاضرورة» احتمالُ الوجوب إذا كانت القضيّة موجَبة، و احتمالُ الامـتناع إذا كانت سالبة. و مفاد مجموع القضيّة بعد التركيب هـو الإمكان الخاصّ الّذي هـو عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين.

فتتركّب الممكنة الخاصّة من ممكنتين عامّتين، و تكون فـيها الجـهةُ نـفسَ المادّة الواقعيّة إذا كانت صادقة.

و يكفي لإفادة ذلك تقييد القضيّة بالإمكان الخاصّ اختصاراً، فنقول: «كـلّ حيوان متحرّك بالإمكان الخاصّ» أي: كـلّ حـيوان مـتحرّك بـالإمكان العـامّ، و لا شيء من الحيوان بمتحرّك بالإمكان العامّ.

و التعبير بالإمكان الخاصّ بمنزلة ما لو قُيّدت الممكنة العامّة بـاللاضرورة، كما لو قلت في المثال: «كلّ حيوان متحرّك بالإمكان العامّ، لا بالضرورة».

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٠٩، و شرح المنظومة: ص ٥٧.

الخلاصة:

- الحمليّة
  - موجَّهة
    - بسيطة
      - ضروريّة ذاتيّة [١]
      - دائمة مطلقة
      - مطلقة عامّة
      - مشروطة عامّة
      - عرفيّة عامّة
      - ممكنة عامّة
      - حينيّة مطلقة
      - حينيّة ممكنة
    - مركَّبة
      - مشروطة خاصّة
      - عرفيّة خاصّة
      - وجوديّة لا ضروريّة
      - وجوديّة لا دائمة
      - حينيّة لا دائمة
      - ممكنة خاصّة
  - مطلقة

تمرينات

١ ـ اذكُر ماذا بين الضروريّة الذاتيّة و بين الدائمة المطلقة من النسب الأربع، و كذا ما بين الضروريّة الذاتيّة و بين المشروطة العامّة و العرفيّة العامّة.

٢ ـ اذكُر النسبة بين الدائمة المطلقة و بين كلٍّ من المطلقة العامّة و العرفيّة العامّة.

---

(١) كان من الأنسب ذِكر أقسام البسيطة طبق ما ذُكر آنفاً في المتن.

٣ ـ ما النسبة بين المشروطة العامّـة و العرفيّة العامّـة؟ و كذا بين الضروريّة الذاتيّة و المشروطة الخاصّة؟

٤ ـ لو أنّا قيّدنا المشروطة العامّة باللاضرورة الذاتيّة هل يصحّ التركيب؟

٥ ـ هل ترى يصحّ تقييد الحينيّة المطلقة باللاضرورة الذاتيّة؟ و إذا صحّ ماذا ينبغي أن نسمّي هذه القضيّةَ المركَّبة؟

٦ ـ هل يصحّ تقييد الدائمة المطلقة باللاضرورة الذاتيّة؟

٧ ـ اذكُر مثالاً واحداً من نفسك لكلٍّ من الموجَّهات البسيطة، ثمّ اجعلها مركَّبةً بواحدةٍ من التركيبات الستّة المذكورة الممكنة لها.

تقسيمات الشرطيّة الأُخرى

تقدّم أنّ الشرطيّة تنقسم باعتبار نسبتها إلى متّصلة و منفصلة، و باعتبار الكيف إلى موجَبة و سالبة، و باعتبار الأحوال و الأزمان إلى شخصيّة و مهملة و محصورة؛ و المحصورة إلى كلّيّة و جزئيّة. و قد بقي تقسيم كلٍّ من المتّصلة و المنفصلة إلى أقسامها.

اللزوميّة و الاتّفاقيّة[1]:

تنقسم المتّصلة ـ باعتبار طبيعة الاتّصال بين المقدَّم و التالي ـ إلى لزوميّة و اتّفاقيّة:

١ ـ **اللزوميّة**: و هي الّتي بين طرفيها اتّصالٌ حقيقيٌ، لعلاقة توجب استلزامَ أحدهما للآخر، بأن يكون أحدهما علّةً للآخر، أو يكونا معلولين لعلّةٍ واحدة، نحو: «إذا سخن الماء فإنّه يتمدّد» و المقدَّم علّةٌ للتالي. و نحو: «إذا تمدّد الماء فإنّه ساخن» و التالي علّةٌ للمقدَّم، بعكس الأوّل. و نحو: «إذا غلى الماء فإنّه يتمدّد»

---

(١) راجع الحاشية: ص ٦٥، و شرح الشمسيّة: ص ١١٠، و شرح المنظومة: ص ٣٧، و تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده: ص ٢٤١، و شرح المطالع: ص ٢٠٢، و القواعد الجليّة: ص ٢٧٦.

و فيه الطرفان معلولان لعلّةٍ واحدة، لأنّ الغليان و التمدّد معلولان للسخونة إلى درجةٍ معيّنة.

٢ ـ الاتّفاقيّة: و هي الّتي ليس بين طرفيها اتّصال حقيقيّ، لعدم العُلقة الّتي توجب الملازمة، و لكنّه يتّفق حصول التالي عند حصول المقدَّم، كما لو اتّفق أنّ محمّداً الطالب لا يحضر الدرس إلّا بعد شروع المدرِّس، فتؤلّف هذه القضيّة الشرطيّة: «كلّما جاء محمّد فإنّ المدرِّس قد سبق شروعه في الدرس» و ليست هنا أيّةُ علاقة بين مجيء محمّد و سبقِ شروع الدرس، و إنّما ذلك بمحض الصِدفَة المتكرّرة.

و من لم يتنوّر بنور العلم و المعرفة كثيراً مّا يقع في الغلط، فيظنّ في كثيرٍ من الاتّفاقيّات أنّها قضايا لزوميّة لمجرّد تكرّر المصادفة.

أقسام المنفصلة

للمنفصلة تقسيمان:

أ ـ العناديّة و الاتّفاقيّة[١]:

و هذا التقسيم باعتبار طبيعة التنافي بين الطرفين ـ كالمتّصلة ـ فتنقسم إلى:

١ ـ العناديّة: و هي الّتي بين طرفيها تنافٍ و عنادٌ حقيقيّ، بأن تكون ذات النسبة في كلٍّ منهما تنافي و تعاند ذات النسبة في الآخر، نحو: «العدد الصحيح إمّا أن يكون زوجاً أو فرداً».

٢ ـ الاتّفاقيّة: و هي الّتي لا يكون التنافي بين طرفيها حقيقيّاً ذاتيّاً، و إنّما يتّفق أن يتحقّق أحدهما بدون الآخر لأمرٍ خارجٍ عن ذاتهما، نحو: «إمّا أن يكون

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١١٢، و شرح المطالع: ص ٢٠٣، و القواعد الجليّة: ص ٢٨٠.

الجالس في الدار محمّداً أو باقراً» إذا اتّفق أن عُلم أنّ غيرَهما لم يكن[١]. و نحو «هذا الكتاب إمّا أن يكون في علم المنطق و إمّا أن يكون مملوكاً لخالد» إذا اتّفق أنّ خالداً لا يملك كتاباً في علم المنطق و احتُمل أن يكون هذا الكتاب المعيَّن في هذا العلم[٢].

ب ـ الحقيقيّة و مانعة الجمع و مانعة الخلوّ[٣]:

و هذا التقسيم باعتبار إمكان اجتماع الطرفين و رفعِهما و عدم إمكان ذلك، فتنقسم إلى:

١ ـ **حقيقيّةٍ**: و هي ما حُكم فيها بتنافي طرفيها صِدقاً و كِذباً في الإيجاب[٤] و عدم تنافيهما كذلك في السلب، بمعنى: أنّه لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما في الإيجاب و يجتمعان و يرتفعان[٥] في السلب.

مثال الإيجاب: «العدد الصحيح إمّا أن يكون زوجاً أو فرداً» فالزوج و الفرد لا يجتمعان و لا يرتفعان.

مثال السلب: «ليس الحيوان إمّا أن يكون ناطقاً و إمّا أن يكون قابلاً للتعليم»[٦] فالناطق و القابل للتعليم يجتمعان في الإنسان و يرتفعان في غيره.

و تُستعمل الحقيقيّة في القسمة[٧] الحاصرة[٨]: الثنائيّة و غيرها. و استعمالها

---

(١) فالقضيّة اتّفاقيّة حقيقيّة.

(٢) فالقضيّة اتّفاقيّة مانعة الجمع.

(٣) راجع الحاشية: ص ٦٦، و شرح الشمسيّة: ص ٨٤، ١١١، و شرح المنظومة: ص ٣٧، و شرح المطالع: ص ٢٠٠، و أساس الاقتباس: ص ٧٧، و الإشارات و شرحها: ص ١٣٤.

(٤) و هو إنّما يصدق فيما إذا كان أحد الطرفين نقيضاً للآخر أو مساوياً لنقيضه.

(٥) لا يخفى عليك أنّ سلب الانفصال الحقيقيّ مفاده: أنّ الطرفين ليسا بحيث يمتنع اجتماعهما و ارتفاعهما. فيصدق فيما إذا كان الطرفان ممكنيّ الاجتماع فقط، أو ممكنيّ الارتفاع فقط، أو ممكنيّ الاجتماع و الارتفاع معاً، و لا يختصّ بالثالث.

(٦) أي للتعليم العالي.

(٧) فلمّا كانت قسمة ـ و الأقسام متباينة ـ امتنع اجتماعها، و لمّا كانت حاصرة امتنع ارتفاع الأقسام.

(٨) أي حصراً عقليّاً، و إلّا فكلّ قسمة حاصرة.

أكثر من أن يحصى.

٢ ـ مانعةِ جمعٍ[١]: و هي ما حُكم فيها بتنافي طرفيها أو عدم تنافيهما صِدقاً لا كِذباً، بمعنى: أنّه لا يمكن اجتماعهما و يجوز أن يرتفعا معاً في الإيجاب، و يمكن اجتماعهما و لا يمكن ارتفاعهما في السلب[٢].

مثال الإيجاب: «إمّا أن يكون الجسم أبيض أو أسود» فالأبيض و الأسود لا يمكن اجتماعهما في جسم واحد، و لكنّه يمكن ارتفاعهما في الجسم الأحمر.

مثال السلب: «ليس إمّا أن يكون الجسم غير أبيض أو غير أسود» فإنّ غير الأبيض و غير الأسود يجتمعان في الأحمر، و لا يرتفعان في الجسم الواحد، بأن لا يكون غير أبيض و لا غير أسود، بل يكون أبيضَ و أسود. و هذا محال.

و تُستعمل مانعة الجمع في جواب مَن يتوهّم إمكانَ الاجتماع بين شيئين، كمن يتوهّم أنّ الإمام يجوز أن يكون عاصياً لله تعالى، فيقال له: «إنّ الشخص إمّا أن يكون إماماً أو عاصياً لله تعالى» و معناه: أنّ الإمامة و العصيان لا يجتمعان و إن جاز أن يرتفعا، بأن يكون شخصٌ واحدٌ ليس إماماً و عاصياً. هذا في الموجَبة.

و أمّا في السالبة: فتُستعمل في جواب مَن يتوهّم استحالة اجتماع شيئين، كمن يتوهّم امتناعَ اجتماع النبوّة و الإمامة في بيتٍ واحد، فيقال له: «ليس إمّا أن يكون البيت الواحد فيه نبوّة أو إمامة» و معناه: أنّ النبوّة و الإمامة لا مانع من اجتماعهما في بيتٍ واحد.

٣ ـ مانعةِ خُلوّ[٣]: و هي ما حُكم فيها بتنافي طرفيها أو عدم تنافيهما كِذباً

---

(١) و هي إنّما تصدق فيما إذا كان أحد الطرفين أخصّ من نقيض الآخر.

(٢) لا يخفى عليك أنّ مفاد سلب امتناع الجمع هو أنّ الطرفين لا يمتنع اجتماعهما فيصدق فيما أمكن اجتماعهما فقط أو أمكن اجتماعهما و ارتفاعهما. و يشهد لما ذكرنا المثال الأخير من قوله: «ليس إمّا أن يكون البيت الواحد فيه نبوّة أو إمامة».

(٣) و هي إنّما يكون فيما إذا كان أحد الطرفين أعمَّ من نقيض الطرف الآخر.

لا صِدقاً، بمعنى: أنّه لا يمكن ارتفاعهما و يمكن اجتماعهما في الإيجاب، و يمكن ارتفاعهما و لا يمكن اجتماعهما في السلب(١).

مثال الإيجاب: «الجسم إمّا أن يكون غير أبيض أو غير أسود» أي أنّه لا يخلو من أحدهما و إن اجتمعا. و نحو: «إمّا أن يكون الجسم في الماء أو لا يغرق»(٢) فإنّه يمكن اجتماعهما، بأن يكون في الماء و لا يغرق. و لكن لا يخلو الواقع من أحدهما لامتناع أن لا يكون الجسم في الماء و يغرق.

مثال السلب: «ليس إمّا أن يكون الجسم أبيض و إمّا أن يكون أسود» و معناه: أنّ الواقع قد يخلو منهما(٣) و إن كانا لا يجتمعان.

و تُستعمل مانعة الخلوّ الموجَبة في جواب مَن يتوهّم إمكانَ أن يخلو الواقعُ من الطرفين، كمن يتوهّم أنّه يمكن أن يخلوَ الشيءُ من أن يكون علّةً و معلولاً، فيقال له: «كلّ شيءٍ لا يخلو إمّا أن يكون علّةً أو معلولاً» و إن جاز أن يكون شيءٌ واحدٌ علّةً و معلولاً معاً: علّةً لشيءٍ و معلولاً لشيءٍ آخر.

و أمّا السالبة: فتُستعمل في جواب مَن يتوهّم أنّ الواقع لا يخلو من الطرفين، كما يُتوهّم انحصارُ أقسام الناس في عاقلٍ لا دينَ له و ديِّنٍ لا عقلَ له، فيقال له: «ليس الإنسان إمّا أن يكون عاقلاً لا دينَ له أو ديِّناً لا عقل له» بل يجوز أن يكون شخصٌ واحدٌ عاقلاً و ديِّناً معاً.

---

(١) مفاد مانعة الخلوّ السالبة هو سلب امتناع الخلوّ، فتصدُق فيما إذا كان الخلوّ و الجمع كلاهما جائزين كما تصدُق فيما إذا كان الخلوّ جائزاً و الاجتماع ممتنعاً، نظير ما مرَّ في مانعة الجمع السالبة.

(٢) لا يخفى عليك أنّه إنّما يصحّ هذا المثال إن كان الغرق مختصّاً بالانغمار في الماء، و أمّا إذا كان عامّاً له في كلّ مائعٍ فلا بدّ أن يبدّل «الماء» بالمائع.

(٣) في الأصل «من أحدهما» والصحيح ما أثبتناه.

تنبيهان[١]

قد يغفُل المبتدئُ عن بعض القضايا فلا يسهُل عليه إلحاقها بقسمها من أنواع القضايا، لا سيّما في التعبيرات الدارجة في ألسنة المؤلّفين الّتي لم توضع بصورة فنّيّة مضبوطة كما تقتضيها قواعدُ المنطق[٢]. و هذه الغفلة قد توقعه في الغلط عند الاستدلال، أو لا يهتدي إلى وجه الاستدلال في كلام غيره؛ و تكثر هذه الغفلة في الشرطيّات.

فلذلك وجب التنبيه على أُمورٍ تنفع في هـذا الباب، نرجو أن يستعينَ بـها المبتدئ.

١ ـ تأليف الشرطيّات:

قلنا[٣]: إنّ الشرطيّة تتألّف من طرفين هما قضيّتان بـالأصل، و المـنفصلة بالخصوص قد تتألّف من ثلاثة أطراف فأكثر. فالطرفان أو الأطراف الّـتي هـي قضايا بالأصل قد تكون من الحمليّات أو من المتّصلات أو من المنفصلات أو من المختلفات ـ بأن تتألّف المتّصلة مثلاً من حمليّة و متّصلة ـ و ترتقي أقسام تأليف الشرطيّات إلى وجوهٍ كثيرةٍ لا فائدة في إحصائها.

و على الطالب أن يلاحظ ذلك بنفسه و لا يغفُلَ عنه، فقـد ترد عليه شـرطيّةٌ مؤلَّفةٌ من متّصلةٍ و منفصلة فيظنّ أنّها أكثر من قضيّة.

---

(١) في الأصل «تنبيه» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) لا يخفى عليك أنّ عدم وضعها بصورة فنّيّة لأحد أُمور، هي إمّا عجز المتكلّم أو غفلته عن إيراد الكلام على مقتضى قواعد المنطق، و إمّا رعاية مقتضى البلاغة من الإيجاز و الحذف و أمثالهما، أو إعمال المحسِّنات البديعيّة و غيرها. و بعبارة أُخرى: أنّ ذلك إمّا لكون الكلام دون المنطق أو فوقه، فإنّ التكلّم ـ وفقاً له ـ إنّما هو من المـتوسّطينَ و القـاصدين لتـعليم المبتدئين.

(٣) تقدّم في ص ١٧٠.

و للتوضيح نذكر بعض الوجوه و أمثلتَها:

فمثلاً: قد تتألّف المتّصلة من حمليّة و متّصلة، نحو: «إن كان العلم سبباً للسعادة، فإن كان الإنسانُ عالماً كان سعيداً» فإنّ المقدَّم في هذه القضيّة حمليّةٌ و التالي متّصلةٌ، و هو: إن كان الإنسانُ عالماً كان سعيداً.

و قد تتألّف المتّصلة من حمليّة و منفصلة، نحو: «إذا كان اللفظ مفرداً فإمّا أن يكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً» فالمقدَّم حمليّةٌ و التالي منفصلةٌ ذاتُ ثلاثةِ أطراف.

و قد تتألّف المنفصلة من حمليّة و متّصلة، نحو: «إمّا أن لا تكون حيلولة الأرض سبباً[۱] لخسوف القمر أو إذا حالت الأرض بين القمر و الشمس كان القمر منخسفاً».

و هكذا قد تتألّف المتّصلة أو المنفصلة من متّصلتين أو منفصلتين أو متّصلة و منفصلة، و يطول ذكر أمثِلتها.

ثمّ إنّ الشرطيّة الّتي تكون طرفاً في شرطيّة أيضاً تأليفُها يكون من الحمليّات أو الشرطيّات أو المختلفات و هكذا، فتنبّه لذلك.

۲ ـ المنحرفات[۲]:

و من الموهِمات في القضايا انحرافُ القضيّة عن استعمالها الطبيعيّ و وضعها المنطقيّ، فيشتبه حالُها بأنّها من أيّ نوع، و مثل هذه تُسمّى «منحرفة».

و هذا الانحراف قد يكون في الحمليّة، كما لو اقترن سُورها بالمحمول مع أنّ

(۱) في نسخةٍ: مسبّباً، و هو بصيغة المفعول واضح البطلان هنا. و كذا بصيغة الفاعل، لأنّه بمعنى: خالق السبب و علّة العلّة و الحيلولة ليست كذلك بالنسبة إلى الخسوف. اللّهمّ إلّا أن يُستعمل بمعنى السبب، فراجع.

(۲) راجع شرح المطالع: ص ۱۲٤، و الجوهر النضيد: ص ٤۹، و أساس الاقتباس: ص ۱۲٦.

الاستعمال الطبيعيّ أن يقرن بالموضوع، كقولهم: «الإنسانُ بعض الحيوان» أو «الإنسانُ ليس كلّ الحيوان» و حقّ الاستعمال فيهما أن يقال: «بعضُ الحيوان إنسان» و «ليس كلُّ حيوانٍ إنساناً».

و قد يكون الانحراف في الشرطيّة، كما لو خلت عن أدوات الاتّصال و العِناد، فتكون بصورةٍ حمليّة و هي في قوّة الشرطيّة.

نحو: «لا تكون الشمس طالعة أو يكون النهار موجوداً» فهي إمّا في قوّة المتّصلة[١] و هي قولنا: «كلّما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً» و إمّا في قوّة المنفصلة و هي قولنا: «إمّا أن لا تكون الشمس طالعة و إمّا أن يكون النهار موجوداً».

و نحو: «ليس يكون النهار موجوداً إلّا و الشمس طالعة» و هي أيضاً في قوّة المتّصلة أو[٢] المنفصلة المتقدّمتين.

و نحو: «لا يجتمع المال إلّا من شُحٍّ أو حرام» فإنّها في قوّة المنفصلة و هي قولنا: «إمّا أن يجتمع المالُ من شُحٍّ أو من حرام» أو في قوّة المتّصلة و هي قولنا: «إن اجتمع المالُ فاجتماعه إمّا من شُحٍّ أو من حرام» و هذه متّصلة مقدَّمها حمليّة و تاليها منفصلة بالأصل.

و على الطالب أن يلاحظ و يدقّق القضايا المستعمَلة في العلوم، فإنّها كثيراً مّا تكون منحرفة عن أصلها فيغفل عنها، و ليستعمل فطنتَه في إرجاعها إلى أصلها.

---

(١) لا يخفى أنّها في قوّة المنفصلة الآتية فقط، حيث إنّ طرفها الأوّل سالبةٌ، و المتّصلة المذكورة طرفها الأوّل موجَبةٌ. نعم، يمكن تحويلها إلى متّصلة كما سيأتي.

(٢) لا يخفى عليك أنّها في قوّةٍ متّصلةٍ فقط، لدلالتها على اتّصال المقدّم و التالي، و المتّصلة إنّما هي قولنا: «إذا كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة» و هي ليست نفس المتّصلة السابقة، بل تاليها مقدَّمُ تلك و بالعكس.

تطبيـقات

١ ـ كيف تُردّ هذه القضيّة إلى أصلها ﴿لَيْسَ لِلإِنْسانِ إلاّ ما سَعىٰ﴾[١]؟

الجواب: أنّ هذه قضيّة فيها حصر، فهي تنحلّ إلى حمليّتين: موجَبةٍ و سالبة، فهي منحرفة. و الحمليّتان هما: كلّ إنسانٍ له نتيجة سعيه. و ليس للإنسان ما لم يَسْعَ إليه.

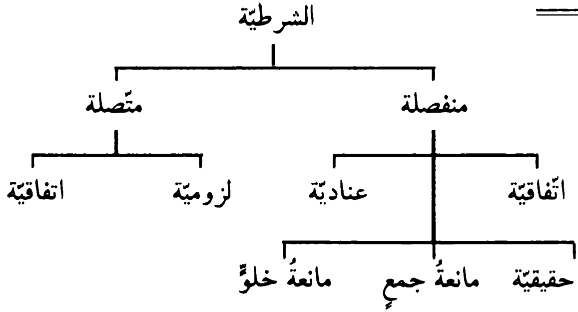
٢ ـ من أيّ القضايا قوله: «أزرى بنفسه مَن استشعر الطمع»[٢]؟

الجواب: أنّها قضيّة منحرفة عن متّصلة[٣] و هي في قوّة قولنا: كلّما استشعر المرء الطمع أزرى بنفسه.

٣ ـ كيف تُردّ هذه القضيّة إلى أصلها «ما خاب من تمسّك بك»[٤]؟

الجواب: أنّها منحرفة عن حمليّةٍ موجَبةٍ كلّيّة[٥] و هي: كلّ مـن تـمسّك بك لا يخيب.

الخلاصة[٦]:



---

(١) النجم: ٣٩. (٢) نهج البلاغة، الحِكم: ٢.

(٣) أو عن حمليّة هي: كلّ من استشعر الطمع أزرى بنفسه، كما ذهب إليه في المثال الآتي؛ بل هو أولى.

(٤) بحار الأنوار: ج ٩٧ ص ٢٨٧ ح ٨. (٥) أقول: بل عن حمليّة سالبة كلّيّة.

(٦) جاءت «الخلاصة» في الأصل بعد «التمرينات» وقد أثبتناها قبلها كما هو سياق الكتاب.

تمرينات

١ ـ لو قال القائل: «كلّما كان الحيوانُ مجترّاً كان مشقوقَ الظِلْف»[1] أو قال: «كلّما كان الإنسانُ قصيراً كان ذكيّاً» فماذا نعدّ هاتين القضيّتين، من اللزوميّات أو من الاتّفاقيّات؟

٢ ـ بيِّن نوعَ هذه القضايا و أرجِع المنحرفةَ إلى أصلها:

أ ـ «إذا ازدحم الجوابُ خفيَ الصواب»[2].

ب ـ «إذا كثُرت المقدرة قلّت الشهوة»[3].

ج ـ «مَن نالَ استطال»[4].

د ـ «رضي بالذُلّ من كشف عن ضُرّه»[5].

هـ ـ ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[6].

٣ ـ قولهم: «الدهر يومان: يومٌ لك و يومٌ عليك»[7] من أيّ أنواع القضايا؟ و إذا كانت منحرفة فأرجِعها إلى أصلها و بيِّن نوعَها.

٤ ـ من أيّ القضايا قول عليّ عليه السلام: «لا تخلو الأرض من قائمٍ لله بحجّة، إمّا ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً»[8]. و إذا كانت منحرفة فأرجِعها إلى أصلها و بيِّن نوعَها.

---

(١) الظِلْف: ظِفر كلّ ما اجترّ، وهو للبقرة والشاة والظبيّ وشبهها بمنزلة القدم للإنسان. (أقرب الموارد).

(٢) نهج البلاغة، الحِكم: ٢٤٣.

(٣) نهج البلاغة، الحِكم: ٢٤٥.

(٤) نهج البلاغة، الحِكم: ٢١٦.

(٥) نهج البلاغة، الحِكم: ٢.

(٦) فاطر: ٢٨.

(٧) نهج البلاغة، الكتاب: ٧٢.

(٨) عوالي اللآلي: ٤ / ١٣٧ ح ٢١٦. وفي نهج البلاغة، الحِكم: ١٤٧ «و إمّا» بدل «أو».

الفصل الثاني
في أحكام القضايا أو النِسَب بينها

تمهـيد:

كثيراً مّا يعاني الباحث مشقّة في البرهان على مطلوبه مباشرةً، بل قد يمتنع عليه ذلك أحياناً، فيلتجئ إلى البرهان على قضيّةٍ أُخرى لهـا نسـبة مـع القـضيّة المطلوبة ليقارنها بها، فقد يحصل له من العلم بصِدق القضيّة المبرهَن عليها العلمُ بكِذب القضيّة المطلوبة، أو بالعكس. و ذلك إذا كـان هـناك تـلازمٌ بـين صِـدق إحداهما و كِذب الأُخرى. و قد يحصل له من العلم بصِدق القضيّة المبرهَن عليها العلمُ بصِدق القضيّة المطلوبة، أو من العلم بكِذب الأُولى العلمُ بِكذب الثانية. و ذلك إذا كان صِدقُ الأُولى يستلزم صِدقَ الثانية أو كان كذبُها يستلزم كذبَها.

فلا بدّ للمنطقيّ قبل الشروع في مباحث الاستدلال و بعد إلمامه بجملة مـن القضايا أن يعرف النِسَب بينها، حتّى يستطيع أن يُبرهنَ على مطلوبه أحياناً مـن طريق البَرهَنَة على قضيّةٍ أُخرى لها نسبتها مع القضيّة المطلوبة، فينتقل ذهنُه من القضيّة المبرهَن على صِدقها أو كِذبها إلى صِدق أو كِذب القـضيّة الّـتي يـحاول تحصيل العلم بها.

و المباحث الّتي تُعرف بـها النِسَب بـين القـضايا هـي: مـباحث التـناقض، و العكس المستوي، و عكس النقيض، و ملحقاتها. و تُسمّى «أحكام القـضايا». و نحن نشرع إن شاء الله تعالى في هذه المباحث على هذا الترتيب المتقدّم.

التــناقض

الحاجة إلى هذا البحث و التعريف به:

قلنا في التمهيد: إنّ كثيراً مّا تمسّ الحاجةُ إلى الاستدلال على قـضيّة ليست هي نفس القضيّة المطلوبة، و لكن العلم بكذبها يلزمه العلم بصِدق القضيّة المطلوبة أو بالعكس، عندما يكون صِدقُ إحداهما يلزم كِذبَ الأُخرى.

و القضيّتان اللتان لهما هذه الصفة هما القضيّتان المتناقضتان، فإذا أردت مثلاً أن تُبرهن على صِدق القضيّة «الروح موجودة» مع فرض أنّك لا تتمكّن على ذلك مباشرةً فيكفي أن تُبرهن على كِذب نقيضها و هو «الروح ليست موجودة» فـإذا علِمت كِذبَ هذا النقيض لا بدّ أن تعلم صِدقَ الأُولى، لأنّ النقيضين لا يكذِبان معاً. و إذا برهنت على صِدق النـقيض لا بـدّ أن تـعلم كِـذبَ الأُولى، لأنّ النـقيضين لا يصدُقان معاً.

و ربما يُظنّ أنّ معرفة نقيض القضيّة أمرُ ظاهر كـمعرفة نـقائض المـفردات، كالإنسان و اللاإنسان الّتي يكفي فيها الاختلاف بالإيجاب و السلب. و لكن الأمر ليس بهذه السهولة، إذ يجوز أن تكون الموجَبة و السالبة صـادقتين مـعاً، مـثل: «بعضُ الحيوان إنسان» و «بعضُ الحيوان ليس بإنسان» و يجوز أن تكونا كاذبتين معاً، مثل: «كلُّ حيوانٍ إنسان» و «لا شيءٌ من الحيوان بإنسان».

و عليه، لا غنى للباحث عن الرجوع إلى قواعد التناقض المذكورة في عـلم المنطق لتشخيص نقيض كلّ قضيّة.

تعريف التناقض(١):

قد عرفت فيما سبق المقصود من التناقض الّذي هـو أحـدُ أقسـام التـقابل،

---

(١) راجع الحاشية: ص ٧٠، و شرح الشمسيّة: ص ١١٨، و شرح المنظـومة: ص ٦٠، و شرح المطالع: ص ١٦٦، و أساس الاقتباس: ص ٩٨.

و لنضعه هنا بعبارة جامعة فنّيّة في خصوص القضايا، فنقول: تناقُضُ القضايا: اختلافٌ في القضيّتين يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقةً و الأُخرى كاذبة.

و لا بدّ من قيد «لذاته» في التعريف، لأنّه ربما يقتضي اختلاف القضيّتين تخالُفَهما في الصِدق و الكِذب، و لكن لا لذات الاختلاف، بل لأمرٍ آخر، مثل: «كلُّ إنسانٍ حيوان» و «لا شيءَ من الإنسان بحيوان» فإنّه لمّا كان الموضوع أخصّ من المحمول صدَقت إحدى الكلّيّتين و كذَبت الأُخرى. أمّا لو كان الموضوع أعمّ من المحمول لَكذبا معاً، نحو: «كلُّ حيوانٍ إنسان» و «لا شيءَ من الحيوان بإنسان» كما تقدّم.

و نعني بالاختلاف الّذي يقتضي [لذاته][1] تخالُفَهما في الصِدق هو الاختلاف الّذي يقتضي ذلك في أيّة مادّةٍ كانت القضيّتان و مهما كانت النسبة بين الموضوع و المحمول، كالاختلاف بين الموجَبة الكلّيّة و السالبة الجزئيّة.

شروط التناقض[2]:

لا بدّ لتحقّق التناقض بين القضيّتين من اتّحادهما في أُمور ثمانية، و اختلافهما في أُمور ثلاثة.

الوحدات الثمان

تُسمّى الأُمور الّتي يجب اتّحاد القضيّتين المتناقضتين فيها «الوحداتِ الثمان» و هي ما يأتي:

---

(١) مابين المعقوفين ليس في المصدر، بل يقتضيه المقام.

(٢) راجع الحاشية: ص ٧١، و شرح الشمسيّة: ص ١١٩، و شرح المنظومة: ص ٦٠، و شرح المطالع: ص ١٦٧، و اللمعات (منطق نوين): ص ١٩.

١ ـ **الموضوع**: فلو اختلفتا[1] فيه لم تتناقضا، مثل: العلم نافع، الجـهل ليس بنافع.

٢ ـ **المحمول**: فلو اختلفتا[2] فيه لم تتناقضا، مثل: العلم نافع، العلم ليس بضارّ.

٣ ـ **الزمان**[3]: فلا تناقض بين «الشـمس مشـرِقة» أي فـي النـهار، و بـين «الشمس ليست بمشرقة» أي في الليل.

٤ ـ **المكان**: فلا تناقض بين «الأرض مُخصِبة» أي في الريف، و بين «الأرض ليست بمُخصِبة» أي في البادية.

٥ ـ **القوّة و الفعل**: أي لا بدّ من اتّحاد القضيّتين في القوّة و الفعل، فلا تناقض بين «محمّد ميّت» أي بالقوّة، و بين «محمّد ليس بميّت» أي بالفعل.

٦ ـ **الكلّ و الجزء**: فلا تناقض بين «العراق مُخصِب» أي بعضه، و بين «العراق ليس بمُخصِب» أي كلّه.

٧ ـ **الشرط**: فلا تناقض بين «الطالب ناجحٌ آخر السنَة» أي إن اجتهد، و بين «الطالب غير ناجح» أي إذا لم يجتهد.

٨ ـ **الإضافة**: فلا تناقض بين «الأربعة نصف» أي بالإضافة إلى الثمانية، و بين «الأربعة ليست بنصف» أي بالإضافة إلى العشرة.

تنبيه

هذه الوحدات الثمان هي المشهورة بين المَناطقة. و بعضهم يُضيف[4] إليـها

(١ و٢) في الأصل «اختلفا» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) لا يخفى عليك أنّ الاتّحاد في غير المحمول و الموضوع من الأُمور الثمانية إنّما يشـترط فيما إذا كان لتلك الأُمور في القضيّة موقع و مدخل، فهي ليست شروطاً عامّة.

(٤) راجع شرح المنظومة: ص ٦١، وتعليقة الأُستاذ حسن زاده: ص ٢٦٨، واللمعات (منطق نوين): ص ٢٠.

«وحدة الحمل» من ناحيةِ كونه حملاً أوّليّاً أو حملاً شائعاً. و هـذا الشـرط لازمٌ، فيجب لتناقض القضيّتين أن تتّحدا في الحمل[١]، فلو كان الحمل في إحداهما أوّليّاً و في الأُخرى شائعاً، فإنّه يجوز أن يصدُقا معاً، مثل قولهم: «الجزئيّ جزئيٌّ» أي بالحمل الأوّليّ، «الجزئيّ ليس بجزئيٍّ» أي بالحمل الشائع، لأنّ مفهوم الجزئيّ من مصاديق مفهوم الكلّيّ، فإنّه يصدُق على كثيرين.

الاختـلاف[٢]

قلنا: لا بدّ من اختلاف القضيّتين المتناقضتين في أُمور ثلاثة. و هي: الكـمّ، و الكيف، و الجهة.

الاختلاف بالكمّ و الكيف:

أمّا الاختلاف بالكمّ و الكيف فمعناه: أنّ إحداهما إذا كـانت مـوجَبة كـانت الأُخرى سالبة، و إذا كانت كلّيّة كانت الثانية جزئيّة. و عليه:

الموجَبة الكلّيّة: نقيض السالبة الجزئيّة.

الموجَبة الجزئيّة: نقيض السالبة الكلّيّة.

لأنّهما لو كانتا موجَبتين أو سالبتين لجاز أن يصدُقا أو يكذِبا معاً. و لو كانتا كلّيّتين لجاز أن يكذِبا معاً، كما لو كان الموضوع أعمّ على ما مثّلنا سابقاً. و لو كانتا جزئيّتين لجاز أن يصدُقا معاً، كما لو كان الموضوع أيضاً أعمّ، نحو: بعضُ المعدنِ حديد، و بعضُ المعدنِ ليس بحديد.

---

(١) لا يخفى أنّ المراد أنّه يُشترط أن يُسلب في السـالبة الحـملُ الّـذي فـي المـوجَبة. و إلّا فلا حمل في السالبة ـ فإنّها سلب الحمل ـ حتّى تتّحد القضيّتان في حملهما.

(٢) راجع الحاشية: ص ٧١، و شرح الشمسيّة: ص ١١٩.

الاختلاف بالجهة:

أمّا الاختلاف بالجهة فأمرٌ يقتضيه طبعُ التناقض كالاختلاف بالإيجاب و السلب، لأنّ نقيض كلّ شيءٍ رفعُه، فكما يُرفع الإيجابُ بالسلب و السلبُ بالإيجاب فلا بدّ من رفع الجهة بجهةٍ تُناقضها.

و لكنّ الجهة الّتي ترفع جهةً أُخرى قد تكون من إحدى الجهات المعروفة فيكون لها نقيضٌ صريح، مثلُ رفعِ الممكنة العامّة بالضروريّة و بالعكس، لأنّ الإمكان هو سلب الضرورة(١).

و قد لا تكون من الجهات المعروفة الّتي لها عندنا اسمٌ معروف، فلا بدّ أن نلتمس لها جهةً من الجهات المعروفة تلازمها، فنُطلق عليها(٢) اسمَها(٣) فلا يكون نقيضاً صريحاً، بل لازِمَ النقيض.

مثلاً: الدائمةُ تُناقِضُها المطلقةُ العامّة، و لكن لا بالتناقض الصريح، بل إحداهما لازمة لنقيض الأُخرى. فإذا قلت: «الأرضُ متحرِّكةٌ دائماً» فنقيضها الصريح سلبُ الدوام، و لكن سلبَ الدوام ليس من الجهات المعروفة، فنلتمس له جهةً لازمة، فنقول: لازمُ عدم الدوام أنّ سلبَ التحرّك عن الأرض حاصلٌ في زمنٍ من الأزمنة، أي «أنّ الأرضَ ليست متحرّكة بالفعل» و هذه مطلقة عامّة تكون لازمة لنقيض الدائمة.

و إذا قلت: «كلّ إنسانٍ كاتبٌ بالفعل» فنقيضها الصريح أنّ الإنسان لم تثبت له الكتابة كذلك، أي بالفعل، و لازمُ ذلك دوام السلب، أي «أنّ بعضَ الإنسان ليس بكاتب دائماً» و هذه دائمة، و هي لازمةٌ لنقيض المطلقة العامّة.

---

(١) عن الطرف المخالف و هو النقيض. (٢) أي على الجهة الغير المعروفة.
(٣) أي اسم الجهة المعروفة.

و لا حاجة إلى ذكر تفصيل نقائض الموجّهات، فلتُطلب من المطوّلات إن أرادها الطالب، على أنّه في غنىً عنها، و ننصحه أن لا يُتعب نفسَه بتحصيلها، فإنّها قليلة الجدوى.

من ملحقات التناقض

التداخل، و التضادّ، و الدخول تحت التضادّ

تقدّم أنّ التناقض في المحصورات الأربع يقع بين الموجَبة الكلّيّة و السالبة الجزئيّة، و بين الموجَبة الجزئيّة و السالبة الكلّيّة، أي بين المختلفتين في الكمّ و الكيف. و يبقى أن تلاحَظ النسبةُ بين البواقي، أي بين المختلفتين بالكمّ فقط أو بالكيف فقط. و معرفة هذه النِسَب تنفع أيضاً في الاستدلال على قضيّةٍ لمعرفة قضيّةٍ أُخرى لها نسبةٌ معها، كما سيأتي.

و عليه نقول: المحصورتان إن اختلفتا كمّاً و كيفاً فهما المتناقضتان و قد تقدّم التناقض. و إن اختلفتا في أحدهما فقط، فعلى ثلاثة أقسام:

١ ـ **المتداخلتان**[1]: و هما المختلفتان في الكمّ دون الكيف، أعني الموجَبتين أو السالبتين. و سُمّيتا «متداخلتين» لدخول إحداهما في الأُخرى، لأنّ الجزئيّة داخلةٌ في الكلّيّة.

و معنى ذلك: أنّ الكلّيّة إذا صدَقت صدَقت الجزئيّة المتّحدة معها في الكيف، و لاعكس. و لازم ذلك: أنّ الجزئيّة إذا كذَبت كذَبت الكلّيّة المتّحدة معها في الكيف، و لا عكس.

مثلاً: «كلُّ ذهبٍ معدن» فإنّها صادقة، و لا بدّ أن تصدُقَ معها «بعضُ الذهب

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٦٠، و أساس الاقتباس: ص ٩٧، و شرح الإشارات: ص ١٨٢، و التحصيل: ص ٧٩.

معدن» قطعاً. و مثل «بعضُ الذهب أسود» فإنّها كاذبة و لا بدّ أن تكذب معها «كلّ ذهبٍ أسود».

٢ ـ المتضادّتان[١]: و هما المختلفتان في الكيف دون الكمّ و كانتا كـلّيّتين. و سُمّيتا «متضادّتين» لأنّهما كالضدّين يمتنع صدقُهما معاً و يجوز أن يكذِبا معاً.

و معنى ذلك: أنّه إذا صدَقت إحداهما لا بدّ أن تكذِبَ الأُخرى، و لا عكس، أي لو كذَبت إحداهما لا يجب أن تصدُقَ الأُخرى.

فمثلاً: إذا صدَق «كلُّ ذهبٍ معدن» يجب أن يكـذِب «لا شـيءٌ مـن الذهب بمعدن». و لكن إذا كذَب «كلُّ معدنٍ ذهب» لا يجب أن يصدُقَ «لا شيءٌ من المعدن بذهب» بل هذه كاذبة في المثال.

٣ ـ الداخلتان تحت التضادّ[٢]: و هما المختلفتان في الكيف دون الكمّ و كانتا جزئيّتين. و إنّما سُمّيتا «داخلتين تحت التضادّ» لأنّهما داخلتان تحت الكلّيّتين[٣]، كلٌّ منهما تحت الكلّيّة المتّفقة معها في الكيف من جـهة، و لأنّـهما عـلى عكس الضدّين في الصِدق و الكِذب، أي أنّهما يمتنع اجتماعهما على الكِذب، و يجوز أن يصدُقا معاً.

و معنى ذلك: أنّه إذا كذَبت إحداهما لا بدّ أن تصدُق الأُخرى، و لا عكس، أي أنّه لو صدَقت إحداهما لا يجب أن تكذِب الأُخرى.

فمثلاً: إذا كذَب «بعضُ الذهب أسود» فإنّه يجب أن يصدُق «بعضُ الذهب ليس

---

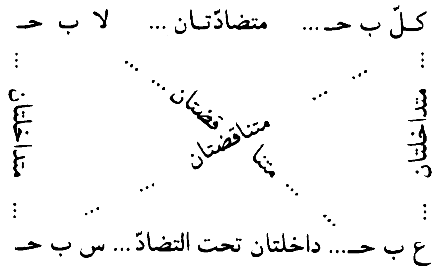
(١) راجع شرح المنظومة: ص ٦١، و الجوهر النضيد: ص ٦١، و شرح الإشـارات: ص ١٨٢، و النجاة: ص ٢٧، و التحصيل: ص ٧٨.

(٢) راجع شرح المنظومة: ص ٦١، و الجوهر النضيد: ص ٦٢، و شرح الإشـارات: ص ١٨٢، و النجاة: ص ٢٧، و التحصيل: ص ٨٩.

(٣) اللام للعهد، أي الكلّيّتين المختلفتين بالإيجاب و السلب، أعني المتضادّتين اللتين مضى البحث عنهما آنفاً.

بأسود». و لكن إذا صدَق «بعضُ المعدن ذهب» لا يجب أن يكذِب «بعضُ المعدن ليس بذهب» بل هذه صادقة في المثال.

و قد جرت عادة المنطقيّين من القديم أن يضعوا لتناسب المحصورات جميعاً لأجل توضيحها لوحاً على النحو الآتي:



العكــوس

سبق في أوّل هذا الفصل أن قلنا: إنّ الباحث قد يحتاج للاستدلال على مطلوبه إلى أن يُبرهن على قضيّة أُخرى لها علاقة مع مطلوبه يستنبط من صِدقها صِـدق القضيّة المطلوبة، للملازمة بينهما في الصِدق. و هذه الملازمة واقعة بين كلّ قضيّة و عكسها المستوي و بينها و بين عكس نقيضها. فنحن الآن نبحث عن القسمين:

العكس المستوي(١)

أمّا العكس المستوي فهو «تبديل طرفَي القضيّة مع بقاء الكيف و الصِدق» أي أنّ القضيّة المحكوم بصِدقها تُحوَّل إلى قـضيّة تـتبع الأُولى فـي الصِـدق و فـي الإيجاب و السلب بتبديل طرفَي الأُولى، بأن يُجعل موضوعُ الأُولى محمولاً في الثانية و المحمول موضوعاً، أو المقدَّم تالياً و التالي مقدَّماً.

و تُسمّى الأُولى «الأصل» و الثانية «العكس المستوي». فكلمة «العكس» هنا لها اصطلاحان: اصطلاحٌ في نفس التبديل، و اصطلاحٌ في القضيّة الّتي وقع فـيها التبديل.

و معنى أنّ العكس تابعٌ للأصل في الصِدق: أنّ الأصل إذا كان صادقاً وجب

---

(١) راجع الحاشية: ص ٧٤، و شرح الشمسيّة: ص ١٢٥، و شرح المنظومة: ص ٦٦، و أساس الاقتباس: ص ١٥٨، و شرح الإشارات: ص ١٩٦.

صِدقُ العكس. و لكن لا يجب أن يتبعه في الكِذب، فقد يكذِب الأصل و العكس صادقٌ. و لازم ذلك: أنّ الأصل لا يتبع عكسَه في الصِدق، و لكن يتبعه في الكِذب، فإذا كذَب العكس كذَب الأصل، لأنّه لو صدَق الأصل يلزم منه صِدق العكس، و المفروض كِذبُه.

فهنا قاعدتان تنفعان في الاستدلال:

١ ـ إذا صدَق الأصلُ صدَق عكسُه.

٢ ـ إذا كذَب العكسُ كذَب أصلُه.

و هذه القاعدة الثانية متفرّعةٌ على الأُولى، كما علمت.

شروط العكس[١]:

علِمنا أنّ العكس إنّما يحصل بشروط ثلاثة: تبديل الطرفين، و بقاء الكيف، و بقاء الصِدق. أمّا الكمّ فلا يُشترط بقاؤه، و إنّما الواجب بقاءُ الصِدق، و هو يقتضي بقاءَ الكمّ في بعض القضايا، و يقتضي[٢] عدمَه في البعض الآخر.

و المهمّ فيما يأتي معرفة القضيّة الّتي يقتضي بقاءُ الصِدق في عكسها بقاءَ الكمّ أو عدمَ بقائه.

و لو تبدّل الطرفان و كان الكيف باقياً و لكن لم يبقَ الصِدقُ فلا يُسمّى ذلك «عكساً» بل يُسمّى «انقلاباً».

الموجَبتان تنعكسان موجَبةً جزئيّة[٣]:

أي أنّ الموجَبة الكلّيّة تنعكس موجَبةً جزئيّة، و الموجَبة الجزئيّة تنعكس

(١) راجع الحاشية: ص ٧٤، و شرح الشمسيّة: ص ١٢٦، و شرح المنظومة: ص ٦٦، و شرح المطالع: ص ١٧٤، و الجوهر النضيد: ص ٦٩.

(٢) في الأصل «وقد يقتضي» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) راجع الحاشية: ص ٧٥، و شرح الشمسيّة: ص ١٢٩، و شرح المنظومة: ص ٦٧.

كنفسها. فإذا قلت:

«كلّ حـ ب» فعكسها «ع ب حـ».

و «ع حـ ب» فعكسها «ع ب حـ».

و لا ينعكسان إلى «كلّ ب حـ».

البرهان:

١ ـ **في الكلّيّة:** أنّ المحمول فيها إمّا أن يكون أعمّ من الموضوع أو مساوياً له، و على التقديرين تصدُق الجزئيّة قطعاً، لأنّ الموضوع في التقديرين يصدُق على بعض أفراد المحمول، فإذا قلت:

«كلُّ ماءٍ سائل» يصدُق «بعضُ السائل ماء».

و «كلُّ إنسانٍ ناطق» يصدُق «بعضُ الناطق إنسان».

و لكن لا تصدُق الكلّيّة على كلّ تقدير، لأنّ الموضوع في التقدير الأوّل لا يصدُق على جميع أفراد المحمول، لأنّه أخصّ من المحمول، فإذا قلت:

«كلُّ سائلٍ ماء» فالقضيّة كاذبة، و هو المطلوب.

٢ ـ **و في الجزئيّة:** إمّا أن يكون المحمول أعمّ مطلقاً من الموضوع، أو أخصّ مطلقاً، أو أعمّ من وجه، أو مساوياً. و على بعض هذه التقادير و هو التقدير الأوّل و الثالث لا يصدُق العكس موجَبةً كلّيّةً، لأنّه إذا كان المحمول أعمّ مطلقاً أو من وجهٍ فإنّ الموضوع لا يصدُق على جميع أفراد المحمول، إنّما يصدُق لو كان أخصّ أو مساوياً. أمّا عكسُها إلى الموجَبة الجزئيّة فإنّه يصدُق على كلّ تقدير، فإذا قلت:

«بعضُ السائل ماء» يصدُق «بعضُ الماء سائل».

و «بعضُ الماء سائل» يصدُق «بعضُ السائل ماء».

و «بعضُ الطير أبيض» يصدُق «بعضُ الأبيض طير».

و «بعضُ الإنسان ناطق» يصدُق «بعضُ الناطق إنسان».

السالبة الكلّيّة تنعكس[١] سالبةً كلّيّة:

فيبقى الكمّ و الكيف معاً، فإذا صدَق قولنا: «لا شيءٌ من الحيوان بشجر» صدَق «لا شيءٌ من الشجر بحيوان».

و البرهان واضح، لأنّ السالبة الكلّيّة لا تصدُق إلّا مع تباين الموضوع و المحمول تبايناً كلّيّاً، و المتباينان لا يجتمعان أبداً، فيصحّ سلب كلٍّ منهما عن جميع أفراد الآخر، سواء جُعلت هذا موضوعاً أم ذاك موضوعاً.

و للتدريب على إقامة البراهين من طريق النقيض و العكس نقيم البرهان على هذا الأمر بالصورة الآتية:

المفروض: لا ب حـ قضيّةٌ صادقة.

المدّعى: لا حـ ب صادقةٌ أيضاً.

البرهان:

لو لم تصدُق لا حـ ب لَصدَق نقيضُها ع حـ ب.

و لَصَدق ع ب حـ (العكس المستوي للنقيض).

و إذا لاحظنا هذا العكسَ المستوي «ع ب حـ» و نسبناه إلى الأصل «لا ب حـ» وجدناه نقيضاً له، فلو كان «ع ب حـ» صادقاً وجب أن يكون «لا ب حـ» كاذباً، مع أنّ المفروض صِدقُه.

فوجب أن تكون «لا حـ ب» صادقة، و هو المطلوب.

تعقيب:

بهذا البرهان تعرف الفائدة في النقيض و العكس المستوي عند الاستدلال، لأنّا لا بدّ أن نرجع في هذا البرهان إلى الوراء، فنقول:

---

(١) راجع الحاشية: ص ٧٦، و شرح الشمسيّة: ص ١٢٧، و شرح المنظومة: ص ٦٧.

المفروض: أنّ «لا ب حـ» صادقة.

فتكذب «ع ب حـ» نقيضُها.

و هذا النقيض عكسُ «ع حـ ب» فيكذب أيضاً.

لأنّه إذا كذَب العكسُ كذَب الأصل (القاعدة الثانية).

و إذا كذَب هذا الأصل ـ أعني «ع حـ ب» ـ صدَق نقيضُه «لا حـ ب» و هو المطلوب.

فاستفدتَ تارةً من صِدق الأصل كِذبَ نقيضه، و أُخرى من كِذب العكس كِذبَ أصله، و ثالثةً من كِذب الأصل صِدقَ نقيضه.

و سيمرّ عليك مثلُ هذا الاستدلال كثيراً، فدقِّق فيه جيِّداً، و عليك بإتقانه.

السالبة الجزئيّة لا عكسَ لها[1]:

أي لا تنعكس أبداً، لا إلى كلّيّةٍ و لا إلى جزئيّة، لأنّه يجوز أن يكون موضوعها أعمّ من محمولها، مثل: «بعضُ الحيوان ليس بإنسان». و الأخصّ لا يجوز سلبُ الأعمّ عنه بحالٍ من الأحوال، لا كلّيّاً و لا جزئيّاً، لأنّه كلّما صدَق الأخصّ صدَق الأعمّ معه، فكيف يصحّ سلب الأعمّ عنه؟ فلا يصدُق قولنا: «لا شيءُ من الإنسان بحيوان» و لا قولنا: «بعضُ الإنسان ليس بحيوان».

المنفصلة لا عكسَ لها[2]:

أشرنا في صدر البحث إلى أنّ العكس المستوي يعمّ الحمليّة و الشرطيّة.

---

(١) راجع الحاشية: ص ٧٦، و شرح الشمسيّة: ص ١٢٨، و شرح المنظومة: ص ٦٨.

(٢) لا يخفى أنّ المراد ـ كما سيصرِّح به ـ أنّ عكسَها لغوٌ، فكان الأولى عدم التعبير بقوله: «لا عكس لها» سيّما بعد قوله: «السالبة الجزئيّة لا عكس لها» فإنّه يوهم كون التعبير في كلا الموردين بمعنى.

ولمزيد الفائدة راجع شرح الشمسيّة: ص ١٣٣، و شرح المنظومة: ص ٦٨، و القواعد الجليّة: ص ٣١٥.

و لكن عند التأمّل نجد أنّ المنفصلة لا ثمرة لعكسها، لأنّها أقصى ما تدلّ عليه هو[١] التنافي بين المقدَّم و التالي، و لا ترتيبَ طبيعيَّ بينهما، فأنت بالخيار في جعل أيِّهما مقدَّماً و الثاني تالياً من دون أن يحصل فرقٌ في البين، فسواءٌ إن قلت: «العدد إمّا زوجٌ أو فرد» أو قلت: «العدد إمّا فرد أو زوج» فإنّ مؤدّاهما واحد.

فلذا قالوا: «المنفصلة لا عكس لها» أي لا ثمرة فيه.

نعم، لو حوّلتها إلى حمليّة فإنّ أحكام الحمليّة تشملها، كما لو قلت في المثال مثلاً: «العدد ينقسمُ إلى زوجٍ و فرد»[٢] فإنّها تنعكس إلى قولنا: «ما ينقسمُ إلى زوجٍ و فردٍ عددٌ».

عكسُ النقيض

و هو العكسُ الثاني للقضيّة الّذي يستدلّ بصِدقها على صِدقه. و له طريقتان:

١ ـ **طريقة القدماء**[٣]: و يُسمّى «عكسُ النقيض الموافق» لتوافقه مع أصله في الكيف، و هو «تحويل القضيّة إلى أُخرى، موضوعُها نقيض محمول الأصل و محمولُها نقيض موضوع الأصل، مع بقاء الصِدق و الكيف».

و بالاختصار هو: «تبديل نقيضَي الطرفين مع بقاء الصِدق و الكيف».

---

(١) في الأصل «ما تدلّ عليه تدلّ على التنافي» و الصحيح ما أثبتناه.

(٢) لمّا كانت المنفصلة تدلّ على عناد الطرفين وضعاً و رفعاً أو وضعاً أو رفعاً لا بدّ في تحويلها إلى حمليّة أن تكون الحمليّة الحاصلة دالّة على ما هو العناد بأحد الوجوه. فقولنا: «العدد إمّا زوجٌ و إمّا فرد» لمّا كانت منفصلة حقيقيّة تحوّل إلى حمليّتين، هما قولنا: «الزوج و الفرد لا يجتمعان في العدد» و «الزوج و الفرد لا يرتفعان في العدد». و لمّا كانت مانعة الجمع أو مانعة الخلوّ حُوّلت إلى حمليّة واحدة، نظيرة القضيّة الأُولى أو الثانية. وأمّا قوله: «العدد ينقسمُ إلى زوجٍ و فرد» فلا يكون مفادُه مفادَ المنفصلة. اللّهمّ إلّا بحسب مدلوله الالتزاميّ، حيث إنّ التقسيم لا يصحّ إلّا مع تباين الأقسام.

(٣) راجع الحاشية: ص ٨١، و شرح الشمسيّة: ص ١٣٣، و شرح المنظومة: ص ٧١.

فالقضيّة: «كلُّ كاتبٍ إنسان» تُحوَّل بعكس النقيض الموافق إلى: كلّ «لا إنسان» هو «لا كاتب».

٢ ـ طريقة المتأخّرين[١]: و يُسمّى «عكسُ النقيض المخالف» لتخالفه مع أصله في الكيف، و هو: «تحويل القضيّة إلى أُخرى، موضوعُها نقيض محمول الأصل و محمولُها عين موضوع الأصل، مع بقاء الصِدق دون الكيف».

فالقضيّة: «كلُّ كاتبٍ إنسان» تُحوَّل بعكس النقيض المخالف إلى: لا شيءٌ من «اللاإنسان» بكاتب.

قاعدة عكس النقيض من جهة الكمّ:

حكم السوالب هنا حكم الموجَبات في العكس المستوي، و حكم الموجَبات حكم السوالب هناك، أي أنّ:

١ ـ السالبة الكلّيّة تنعكس جزئيّة: سالبةً في الموافق و موجَبةً في المخالف[٢].

٢ ـ السالبة الجزئيّة تنعكس جزئيّة أيضاً: سالبةً في الموافق موجَبةً في المخالف[٣].

٣ ـ الموجَبة الكلّيّة تنعكس كلّيّة: موجَبةً في الموافق سالبةً في المخالف[٤].

٤ ـ الموجَبة الجزئيّة لا تنعكس أصلاً بعكس النقيض[٥].

البرهان:

و لا بدّ من إقامة البرهان على كلّ واحدٍ من تلك الأحكام السابقة. و في هذه البراهين تدريبٌ للطالب على الاستفادة من النقيض و العكس في الاستدلال. و قد

---

(١) راجع الحاشية: ص ٨١، و شرح الشمسيّة: ص ١٣٣، و شرح المنظومة: ص ٧١.

(٢) راجع الحاشية: ص ٨٢، و شرح الشمسيّة: ص ١٣٦.

(٣ ـ ٥) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٣٦ و ١٣٤ و ١٣٥.

استعملنا الأُسلوب المتَّبع في الهندسة النظريّة لإقامة البرهان. فمن أَلِفَ أُسلوبَ الكتب الهندسيّة يسهل عليه ذلك. و قد تقدّم مثالٌ منه في البرهان على عكس السالبة الكلّيّة بالعكس المستوي موضَّحاً *.

و يجب أن يُعلم أنّا نرمز للنقيض بحرفٍ عليه فتحةٌ[1] للاختصار و للتوضيح في كلّ ما سيأتي، على هذا النحو:

بَ: نقيض الموضوع.

حَـ: نقيض المحمول.

برهان عكس السالبة الكلّيّة:

فلأجل إثبات عكس السالبة الكلّيّة بعكس النقيض نقيم برهانين: برهاناً على عكسها بالموافق، و برهاناً على عكسها بالمخالف، فنقول:

(أوّلاً) المدّعى: أنّها تنعكس سالبةً جزئيّةً بعكس النقيض الموافق، و لا تنعكس سالبةً كلّيّةً. فهنا مطلوبان:

أي أنّه إذا صدَقت «لا ب حـ» صدَقت «س حَـ بَ». (المطلوب الأوّل).

و لا تصدُق «لا حَـ بَ». (المطلوب الثاني).

البرهان:

إنّ من المعلوم:

١ ـ أنّ السالبة الكلّيّة لا تصدُق إلّا إذا كان بين طرفيها تباينٌ كلّيّ. و هذا بديهيّ.

٢ ـ أنّ النسبة بين نقيضَي المتباينين هي التباين الجزئيّ، و قد تقدّم البرهان

(*) و اتّباع هذا الأُسلوب من البرهان من مختصّات هذا الكتاب.

(١) إذ لو أتى بحرف النفي «لا»؛ اشتبه بما يُرمز به للسالبة الكلّيّة.

على ذلك في بحث النِسَب في الجزء الأوّل[1].

٣ ـ أنّ مرجع التبـاين الجزئيّ إلى سالبتين جزئيّتين، كما أنّ مرجع التبـاين الكلّيّ إلى سالبتين كلّيّتين. و هذا بديهيٌّ أيضاً.

و ينتج من هذه المقدّمات الثلاث أنّه:

إذا صدَق «لا ب حـ» (أي يكون بين الطرفين تباين كلّيّ) صدَقت «س بَ حـَ» السالبة الجزئيّة بين النقيضين. و صدَقت أيضاً «س حـَ بَ» السالبة الجزئيّة بين النقيضين. (و هو المطلوب الأوّل).

ثمّ يُفهم من المقدّمة الثانية أنّ التبـاين الكلّيّ لا يتحقّق دائـماً بـين نـقيضَي المتباينين، إذ ربما يكون بينهما العموم و الخصوص من وجه.

أي أنّ السالبة الكلّيّة بين نقيضَي المتباينين لا تصدُق دائماً.

أو فقل: لا تصدُق دائماً «لا حـَ بَ». (المطلوب الثاني).

(ثانياً) المدّعى: أنّ السالبة الكلّيّة تنعكس موجَبةً جـزئيّة بـعكس النـقيض المخالف، و لا تنعكس موجَبةً كلّيّةً. فهنا مطلوبان.

أي أنّه إذا صدَقت «لا ب حـ» صدَقت «ع حـَ ب». (المطلوب الأوّل).

و لا تصدُق «كلّ حـَ ب». (المطلوب الثاني).

البرهان:

لمّا كان بين «ب، حـ» تباينٌ كلّيّ كما تقدّم فمعناه: أنّ أحدهما يـصدُق مـع نقيض الآخر.

أي أنّ «ب» يصدُق مع «حـَ».

و إذا تصادق «ب» و «حـَ» صدَق على الأقلّ «ع حـَ ب». (المطلوب الأوّل).

---

(١) راجع ص ٩٧.

ثمّ إنّه تقدّم أنّ نقيضَي المتباينين قد تكون بينهما نسبة العموم و الخصوص من وجه، فيصدُق على هذا التقدير «حـَ» مع «بَ».

و لا يصدُق حينئذٍ «حـَ» مع «ب» و إلّا لاجتمع النقيضان «بَ، ب».

فلا يصدُق «كلّ حـَ ب». (المطلوب الثاني).

برهان عكس السالبة الجزئيّة:

و لأجل إثبات عكس السالبة الجزئيّة بعكس النقيض أيضاً نُقيم برهانين للموافق و المخالف، فنقول:

(أوّلاً) المدّعى: أنّ السالبة الجزئيّة تنعكس سالبةً جزئيّةً بعكس النقيض الموافق، و لا تنعكس كلّيّة. فهنا مطلوبان:

أي أنّه إذا صدَقت «س ب حـ» صدَقت «س حـَ بَ». (المطلوب الأوّل).

و لا تصدُق لا حـَ بَ (المطلوب الثاني).

البرهان:

من المعلوم أنّ السالبة الجزئيّة تصدُق في ثلاثة فروض:

١ ـ أن يكون بين طرفيها عموم من وجه. و حينئذٍ يكون بين نقيضيهما تباينٌ جزئيّ، كما تقدّم في بحث النِسَب.

٢ ـ أن يكون بينهما تباينٌ كلّيّ و بين نقيضيهما أيضاً تباينٌ جزئيّ، كما تقدّم.

٣ ـ أن يكون الموضوع أعمّ مطلقاً من المحمول، فيكون نقيضُ المحمول أعمّ مطلقاً من نقيض الموضوع.

و على جميع هذه التقادير الثلاثة تصدُق السالبةُ الجزئيّة س حـَ بَ (المطلوب الأوّل) إمّا للتباين الجزئيّ بينهما أو لأنّ نقيض «حـ» أعمّ مطلقاً من نقيض «ب».

ثمّ على بعض التقادير يكون بين نقيضَي الطرفين عمومٌ و خصوصٌ من وجهٍ

أو مطلقاً، فلا تصدُق السالبة الكلّيّة لا حـَ بَ (المطلوب الثاني).

(ثانياً) المدّعى: أن السالبة الجزئيّة تنعكس موجَبةً جزئيّةً بعكس النقيض المخالف، و لا تنعكس كلّيّةً. فهنا مطلوبان:

أي إذا صدَقت س ب حـ صدَقت ع حـَ ب (المطلوب الأوّل).

و لا تصُدق كلّ حـَ ب (المطلوب الثاني).

البرهان:

تقدّم أنّه[1] على جميع التقادير الممكنة للموضوع و المحمول في السالبة الجزئيّة إمّا أن يكون بين نقيضيهما تباينٌ جزئيّ أو أنّ نقيض المحمول أعمّ مطلقاً، فيلزم على التقديرين-أن يصدُق بعضُ «حـَ» بدون «بَ» فيصدُق بعضُ «حـَ» مع «ب» لأنّ النقيضين ـ و هما «بَ، ب» ـ لا يرتفعان، أي يصدُق «ع حـَ ب». (المطلوب الأوّل).

ثمّ إنّ نقيضَي الموضوع و المحمول قد يكون بينهما عموم من وجهٍ و قد يكون نقيض المحمول أعمّ مطلقاً، و على التقديرين تصدُق «ع حـَ بَ».

و يمكن تحويلها إلى «س حـَ ب» صادقة، لأنّ الأُولى موجَبة معدولة المحمول، فيمكن جعلها سالبةً محصَّلة المحمول، إذ السالبة المحصَّلة المحمول أعمّ من الموجَبة المعدولة المحمول إذا اتّفقا في الكمّ، و إذا صدَق الأخصُّ صدَق الأعمّ قطعاً.

فإذا كانت «س حـَ ب» صادقةً كذَب نقيضُها «كلّ حـَ ب». (المطلوب الثاني).

برهان عكس الموجَبة الكلّيّة:

و لأجل إثبات عكس الموجَبة الكلّيّة بعكس النقيض نُقيم أيضاً برهانين

---

(١) في الأصل «أنّ» والأولى ما أثبتناه كما سيأتي منه ﷺ قريباً.

للموافق و المخالف، فنقول:

(أوّلاً) المدّعى: أنّها تنعكس موجَبةً كلّيّةً بعكس النقيض الموافق.

أي أنّه إذا صدَقت «كلّ ب حـ» (المفروض) صدَقت «كلّ حـَ بَ» (المطلوب).

البرهان:

لو لم تصدُق «كلّ حـَ بَ» لصدَقت «س حـَ بَ» نقيضُها.

فتصدُق «س ب حـ» عكسُ نقيضِها الموافق فتكذب «كلّ ب حـ» نـقيضُ العكس المذكور.

و هذا خُلفٌ، أي خلاف الفرض، لأنّ هذا ـ نقيضَ العكس المذكور ـ هو نفس الأصل المفروض صِدقُه.

فوجب أن تصدُق «كلّ حـَ بَ». (و هو المطلوب).

(ثانياً) المدّعى: أنّ الموجَبة الكلّيّة تنعكس سالبةً كلّيّةً بعكس النقيض المخالف.

أي أنّه إذا صدَقت: «كلّ ب حـ» (المفروض). صدَقت «لا حـَ ب» (المطلوب).

البرهان:

لو لم تصدُق «لا حـَ ب» لصدَقت «ع حـَ ب» نقيضُها.

فتصدُق «ع ب حـَ» عكسُها المستوي.

و هذه موجَبة جزئيّة معدولة المحمول، فتُحوَّل إلى سالبةٍ جزئيّةٍ محصَّلةِ المحمول، و قد تقدّم.

فيحدث[١] «س ب حـ» .

(١) في الأصل «فيحدث أنّ» والصحيح ما أثبتناه.

فتكذب «كلّ ب حـ» نقيضُها.

وهذا خُلفٌ، لأنّه الأصل المفروض صدقُه.

فوجب أن تصدُق «لا حـَب». (وهو المطلوب).

الموجَبة الجزئيّة لا تنعكس:

يكفينا للبرهَنة على عدم انعكاس الموجَبة الجزئيّة بعكس النقيض الموافق و المخالف مطلقاً أن نبرهنَ على عدم انعكاسها إلى الجزئيّة، و بطريقٍ أولى يُعلم عدم انعكاسها إلى الكلّيّة، لأنّه تقدّم أنّ الجزئيّة داخلة في الكلّيّة، فإذا كذَبت الجزئيّة كذَبت الكلّيّة، و عليه فنقول:

(أوّلاً) المدّعى: أنّ الموجَبة الجزئيّة لا تنعكس إلى موجَبةٍ جزئيّة، بعكس النقيض الموافق.

فإذا صدَقت «ع ب حـ» لا يلزم أن تصدُق «ع حـَ بَ».

البرهان:

من موارد صِدق الموجَبة الجزئيّة أن يكون بين طرفيها عموم من وجه، فتكون حينئذٍ بين نقيضيهما نسبة التباين الجزئيّ الّذي هو أعمّ من التباين الكلّيّ و العموم من وجه، فيصدُق على تقدير التباين الكلّيّ «لا حَـ بَ».

فيكذب نقيضُها «ع حَـ بَ». (و هو المطلوب).

(ثانياً) المدّعى: أنّ الموجَبة الجزئيّة لا تنعكس إلى السالبة الجزئيّة بعكس النقيض المخالف.

فإذا صدَقت «ع ب حـ» لا يلزم أن تصدُق «س حـَ ب».

البرهان:

قد تقدّم أنّه على تقدير التباين الكلّيّ بين نقيضَي الطرفين في الموجَبة الجزئيّة

تصدُق السالبةُ الكلّيّة[١] «لا حـ ب».

فتصدُق «كلّ حـ ب» لأنّ سلب السلب إيجاب.

فيكذب نقيضُها «س حـ ب». (و هو المطلوب).

و لأجل أن يتّضح لك عدم انعكاس الموجَبة الجزئيّة بعكس النقيض تدبّر هذا المثال و هو «بعض اللاإنسان حيوان» فإنّ هذه القضيّة لا تنعكس بعكس النقيض الموافق إلى «بعض اللاحيوان إنسان» و لا إلى «كلّ لا حيوان إنسان» لأنّهما كاذبتان، لأنّه لا شيء من اللاحيوان بإنسان.

ولا تنعكس بالمخالف إلى «ليس كلّ لا حيوان لا إنسان» و لا إلى «لا شيء من اللاحيوان بلا إنسان» لأنّهما كاذبتان أيضاً، لأنّ كلّ لا حيوان هو لا إنسان.

تمرينات

١ ـ إذا كانت هذه القضيّة: «كلّ عاقل لا تبطَرُه النعمة» صادقةً، فبيِّن حكم القضايا الآتية في صِدقها أو كِذبها، مع بيان السبب:

أ ـ بعضُ العقلاء لا تبطَرُهُ النعمة.

ب ـ ليس بعض العقلاء لا تبطَرُه النعمة.

ج ـ جميع من لا تبطَرُهم النعمة عقلاء.

د ـ لا شخص من العقلاء لا تبطَرُه النعمة.

هـ ـ كلّ من تبطَرُه النعمة غير عاقل.

و ـ لا شخص ممّن تبطَرُه النعمة بعاقل.

ز ـ بعض من لا تبطَرُه النعمة عاقل.

---

(١) في الأصل «الموجَبة الجزئيّة والسالبة الكلّيّة» والصحيح ما أثبتناه.

٢ ـ إذا كانت هذه القضيّة: «بعضُ المعادن ليس يذوبُ بالحرارة» كاذبةً، فاستخرج القضايا الصادقة و الكاذبة الّتي تلزم من كِذب هذه القضيّة.

٣ ـ استدلّ* فخرالمحقّقين في شرحه «الإيضاح» على أنّ الماء يتنجّس بالتغيير التقديريّ بالنجاسة، فقال: إنّ الماء مقهورٌ بالنجاسة عند التغيير التقديريّ، لأنّه كلّما لم يصر الماء مقهوراً لم يتغيّر بها على تقدير المخالفة[1]، و ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلّما تغيّر الماءُ على تقدير المخالفة بالنجاسة كان مقهوراً[2].

فبيِّن أيَّ عكس نقيض هذا؟ و كيف استخراجه؟ و لاحظ أنّ القضيّة المستعملة هنا شرطيّة متّصلة.

(*) نقل هذا الاستدلال صاحب المدارك [ج ١ ص ٢٩] في مبحث الماء. ثمّ أورد عليه، فراجع إذا شئت.

(١) مفروض المسألة: ما إذا وقع في الماء نجاسة موافقة للماء في الصفات، و لكن كانت بمقدارٍ لو وقعت في الماء و كانت مخالفة له في الصفة لغيّرته.

(٢) راجع الإيضاح: ج ١ ص ١٦.

من ملحقات العكوس

النقـض

من المباحث الّتي لا تقلّ شأناً عن العكوس في استنباط صِدق القضيّة مـن صِدق أصلها مباحث «النقض» فلا بأس بالتعرّض لها إلحاقاً لها بالعكوس، فنقول:

النقض: هو تحويل القضيّة إلى أُخرى لازمةٍ لها في الصِدق مع بـقاء طـرَفي القضيّة على موضعهما[1]، و هو على ثلاثة أنواع:

١ ـ أن يُجعل نقيضُ موضوع[2] الأُولى موضوعاً للـثانية و نـفسُ مـحمولها محمولاً. و يُسمّى هذا التحويل «نقض الموضوع» و القـضيّة المـحوَّلة «مـنقوضة الموضوع».

٢ ـ أن يُجعل نفسُ موضوع الأُولى موضوعاً للثانية و نقيضُ محمولها محمولاً. و يُسمّى التحويل «نقض المحمول» و القضيّة المحوَّلة «منقوضة المحمول».

٣ ـ أن يُجعل نقيضُ الموضوع موضوعاً و نقيضُ المحمول محمولاً. و يُسمّى التحويل «النقض التامّ» و القضيّة المحوَّلة «منقوضة الطرفين».

---

(١) مع تبديل أحدهما أو كليهما بنقيضه.

(٢) لا يخفى عليك أنّه لا يختصّ النقض بالقضايا الحمليّة، بل يعمّها و الشرطيّة المتّصلة، كما سيصرّح بذلك في ص ٣١٠.

و لنبحث عن قاعدة كلّ واحد من هذه الأنواع. و لنبدأ بقاعدة «نقض المحمول» لأنّه الباب للباقي، كما ستعرف السرَّ في ذلك.

قاعدة نقض المحمول

علينا لاستخراج منقوضةِ المحمول صادقةً ـ على تقدير صِدق أصلها ـ أن نغيّر كيف القضيّة و نستبدل محمولَها بنقيضه مع بقاء الموضوع على حاله و بقاء الكمّ.

و لا بدّ من إقامة البرهان على منقوضة محمول كلّ واحدةٍ من المحصورات، فنقول:

١ ـ **الموجَبة الكلّيّة**: منقوضةُ محمولِها سالبةٌ كلّيّة، نحو: «كلُّ إنسان حيوان» فتحوَّل بنقض محمولها إلى «لا شيء من الإنسان بلا حيوان».

و للبرهان على ذلك نقول:

إذا صدَقت «كلّ ب حـ» (المفروض) صدَقت «لا ب حـَ» (المطلوب).

البرهان:

إذا صدَقت «كلّ ب حـ» صدَقت «لا حَـ ب» عكس نقيضها المخالف.

و ينعكس بالعكس المستوي إلى «لا ب حـَ». (و هو المطلوب).

٢ ـ **الموجَبة الجزئيّة**: منقوضةُ محمولِها سالبةٌ جزئيّة، نحو: «بعضُ الحيوان إنسان» فتتحوّل بنقض محمولها إلى «ليس كُلّ حيوان لا إنسان».

أي أنّه إذا صدَقت «ع ب حـ» (المفروض) صدَقت «س ب حـَ» (المطلوب).

البرهان:

لو لم تصدُق «س ب حـَ» لصدَق نقيضُها «كلّ ب حـَ».

فتصدُق «لا ب حـ» (نقض المحمول) فيكذِب نقيضُها ع ب حـ».

و لكنّه عين الأصل، فهو خلاف الفرض.

فيجب أن يصدُق «س ب حـَ». (و هو المطلوب).

٣ ـ السالبة الكلّيّة: منقوضةُ محمولِها موجَبةٌ كلّيّة، نحو: « لا شيء من الماء بجامد» فتتحوّل بنقض محمولِها إلى «كلّ ماءٍ غير جامد».

أي أنّه إذا صدَقت «لا ب حـ» (المفروض) صدَقت «كلّ ب حـَ» (المطلوب).

البرهان:

لو لم تصدُق «كلّ ب حـَ» لصدَق نقيضُها «س ب حـَ».

فتصدُق «ع ب حـ» لأنّ سلبَ السلب إيجاب.

فيكذِب نقيضُها «لا ب حـ».

و لكنّه عين الأصل، فهو خلاف الفرض.

فيجب أن يصدُق «كلّ ب حـَ». (وهو المطلوب).

٤ ـ السالبة الجزئيّة: منقوضةُ محمولِها موجَبةٌ جزئيّة، نحو: «ليس كلّ معدنٍ ذهباً» فتتحوّل بنقض محمولها إلى «بعضُ المعدنِ غير ذهب».

أي أنّه إذا صدَقت «س ب حـ» (المفروض) صدَقت «ع ب حـَ» (المطلوب).

البرهان:

إذا صدَقت «س ب حـ» (الأصل) صدَقت «ع حـَ ب» (عكس النقيض المخالف).

و ينعكس بالعكس المستوي إلى «ع ب حـَ». (و هو المطلوب).

تنبيهان

(التنبيه الأوّل)[١] طريقة تحويل الأصل:

الطريق الّتي اتّبعناها[٢] في البرهان على منقوضة محمول الموجَبة الكلّيّة

(١) قد ورد في النسخ المطبوعة «التنبيه الأوّل» بعد قوله: «طريقة تحويل الأصل» و المناسب للسياق ما أثبتناه.

(٢) أنّث الضميرَ لأنّ «الطريق» ممّا يذكّر و يؤنّث (أقرب الموارد).

و السالبة الجزئيّة طريقٌ جديدةٌ في البرهان، ينبغي أن نسمّيها الآن «طريقة تحويل الأصل» قبل مجيء بحث القياس فتدخل في أحد أقسامه* كالطريق السابقة الّتي سمّيناها «طريقة البرهان على كِذب النقيض».

و قد رأيت أنّنا في هذه الطريقة ـ طريقةِ تحويل الأصل ـ أجرينا التحويلات الّتي سبقت معرفتُنا لها على الأصل ثمّ على المحوَّل من الأصل تباعاً، حتّى انتهينا إلى المطلوب. فقد رأيت في الموجَبة الكلّيّة أنّا حوّلنا الأصل إلى عكس النقيض المخالف، فيصدُق على تقدير صِدق أصله. ثمّ حوّلنا هذا العكس إلى العكس المستوي، فخرج لنا نفسُ المطلوب ـ أعني: «منقوضةَ المحمول» ـ فيصدُق التحويل الثاني على تقدير صِدق عكس نقيض الأصل ـ التحويل الأوّل ـ الصادق على تقدير صِدق الأصل، فيصدق التحويل الثاني على تقدير صِدق الأصل. و هذا هو المقصود إثباته، فتوصّلنا إلى المطلوب بأخصر طريق.

و سنتّبع هذه الطريق السهلة فيما يأتي لنقض الموضوع و النقض التامّ. و يمكن إجراؤها أيضاً في البرهان على عكوس النقيض باستخدام منقوضةِ المحمول. و على الطالب أن يَستعمل الحِذْق و يتنبّه إلى أنّه أيّ التحويلات ينبغي استخدامُه حتّى يتوصّل إلى مطلوبه.

(التنبيه الثاني)[1] تحويل معدولة المحمول:

و قد استعملنا في عكس النقيض و نقض المحمول طريقتين[2] من التحويل

(*) و هو قياس المساواة، لأنّ منقوضةَ المحمول لازمةٌ لعكس نقيض الأصل، لأنّها عكسه المستوي، و عكس النقيض لازمٌ للأصل، و لازم اللازم لازمٌ.

(١) قد ورد في النسخ المطبوعة قوله: «التنبيه الثاني» بعد قوله: «تحويل معدولة المحمول» و المناسب للسياق ما أثبتناه.

(٢) الطريقة الأُولى استعملها في البرهان على عكس نقيض السالبة الجزئيّة بالمخالف. و الثانية استعملها في البرهان على عدم انعكاس الموجَبة الجزئيّة بعكس النقيض المخالف. و كذا في البرهان على نقض محمول السالبة الكلّيّة.

الملازم للأصل في الصِدق. و في الحقيقة هما من بـاب نقض المحمول، و لكـن لبداهتهـما استدللنا بهما قبل أن يأتي البرهـان على «مـنقوضة المـحمول» و لذا لم نُسمِّهما بنقض المحمول، و هما:

أ ـ تحويل الموجَبة المعدولة المحمول إلى سالبة محصَّلة المحمول موافقةٍ لها في الكمّ، لأنّ مؤدّاهما واحد، و إنّما الفرق أنّ السلبَ محمولٌ في الموجَبة و الحملَ مسلوبٌ في السالبة.

ب ـ تحويل الســالبة المعدولة [المحمول][1] إلى موجَبة محصَّلة المـحمول موافقةٍ لها في الكمّ، لأنّ سلبَ السلب إيجاب. و هذا بديهيٌّ واضح.

تمرينات

١ ـ بَرهِن على نقض محمول الموجَبة الكلّيّة بـطريق البـرهان عـلى كِـذب النقيض.

٢ ـ بَرهِن على نقض محمول السالبة الجزئيّة بطريق البـرهان عـلى كِـذب النقيض.

٣ ـ بَرهِن على نقض محمول السالبة الجزئيّة بطريقة تحويل الأصـل بـأخذ عكس النقيض الموافق أوّلاً ، ثمّ استمِرَّ إلى أن تستخرج منقوضةَ المحمول.

٤ ـ جرِّب هل يمكن البرهان على نقض محمول الموجَبة الجـزئيّة بـطريقة تحويل الأصل؟

٥ ـ بَرهِن على نقض محمول السالبة الكلّيّة بطريقة تحويل الأصل. و انـظر ماذا ستكون النتيجة، و بيِّن ما تجده.

---

(١) ما بين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

٦ ـ بَرهِن على عكس النقيض المخالف و الموافق لكلٍّ من المحصورات ـ عدا الموجَبة الجزئيّة ـ بطريقة تحويل الأصل، و استخدِم لهذا الغرض قاعدتَي نقض المحمول و العكس المستوي فقط.

٧ ـ جرِّب أن تُبرهِنَ على عكس النقيض المخالف و الموافق للموجَبة الجزئيّة بهذه الطريقة، و انظر أنّك ستقف فلا تستطيع الوصول إلى النتيجة، فبيِّن أسباب الوقوف.

قاعدة النقض التامّ و نقض الموضوع

لاستخراج «منقوضة الطرفين» صادقةً علينا أن نستبدل بموضوع القضيّة الأصليّة نقيضه فنجعلَه موضوعاً و بمحمولها نقيضَه فنجعلَه محمولاً، مع تغيير الكمّ دون الكيف.

و لاستخراج «منقوضةِ الموضوع» صادقةً علينا أن نستبدل بموضوع القضيّة الأصليّة نقيضَه فنجعلَه موضوعاً و نُبقيَ المحمول على حاله مع تغيير الكمّ و الكيف معاً.

و لا يُنقض بهذين النقضين إلّا الكلّيّتان. و لا بدّ من البرهان لكلٍّ من المحصورات:

١ ـ الموجَبة الكلّيّة: نقضُها التامّ موجَبةٌ جزئيّة، و نقضُ موضوعها سالبةٌ جزئيّة، نحو: «كلُّ فضّة معدن» فنقضُها التامّ «بعض اللافضّة هو لا معدن» و نقض موضوعها «بعض اللافضّة ليس هو معدناً».

و للبرهان على ذلك نقول:

المفروض: صِدق «كلّ ب حـ».

و المدّعى: صِدق «ع بَ حـَ». (المطلوب الأوّل).

و صِدق «س بَ حـ». (المطلوب الثاني).

البرهان:

إذا صدَق «كلّ ب حـ» صدَق «كلّ حـَ بَ» (عكس النقيض الموافق).

فيصدُق عكسُه المستوي «ع بَ حـَ». (و هو المطلوب الأوّل).

و تنقض محمول هذا الأخير فيحدث «س بَ حـ». (و هو المطلوب الثاني).

٢ ـ السالبة الكلّيّة: نقضُها التامّ سالبةٌ جزئيّة، و نقضُ موضوعها موجَبةٌ جزئيّة، نحو: «لا شيء من الحديد بذهب» فنقضُها التامّ: «بعضُ اللاحديد ليس بلا ذهب» و نقض موضوعها «بعضُ اللاحديد ذهب».

و للبرهان على ذلك نقول:

المفروض: صِدق «لا ب حـ» .

و المدّعى: صِدق «س بَ حـَ». (المطلوب الأوّل).

و صِدق ع بَ حـَ». (المطلوب الثاني).

البرهان:

إذا صَدق «لا ب حـ» صدَق «لا حـ ب» (العكس المستوي).

فيصدُق عكسُ نقيضه الموافق «س بَ حـَ». (و هو المطلوب الأوّل).

و ننقض محمول هذا الأخير فيحدث «ع بَ حـ». (و هو المطلوب الثاني).

٣ و ٤ ـ الجزئيّتان: ليس لهما نقضُ تامّ و لا نقضُ موضوع. و للبَرهَنة على ذلك يكفي البرهان على عدم نقضهما إلى الجزئيّة، فيُعلم بطريقٍ أولى عدم نقضهما إلى الكلّيّة، كما قدّمنا في عدم انعكاس الموجَبة الجزئيّة بعكس النقيض، فنقول:

في الموجَبة الجزئيّة:

المفروض: صِدق «ع ب حـ» .

المدّعى: لا تصدُق دائماً «ع بَ حـَ». (المطلوب الأوّل).

و لا تصدق دائماً «س بَ حـ». (المطلوب الثاني).

البرهان:

تقدّم في عكس النقيض في الموجَبة الجزئيّة أنّه في بعض تقاديرها تكـون النسبة بين نقيضي طرفيها التباين الكلّيّ، فتصدُق حينئذٍ السالبة الكلّيّة «لا بَ حـَ».

فيكذِب نقيضُها «ع بَ حـَ». (وهو المطلوب الأوّل).

و تصدُق أيضاً منقوضةُ محمولِ هذه السالبة الكلّيّة «كلّ بَ حـ».

فيكذِب نقيضُها «س بَ حـ». (و هو المطلوب الثاني).

و في السالبة الجزئيّة:

المفروض: صِدق «س ب حـ».

و المدّعى: لا تصدُق دائماً س بَ حـَ». (المطلوب الأوّل).

و لا تصدُق دائماً «ع بَ حـ». (المطلوب الثاني).

البرهان:

في السالبة الجزئيّة قد يكون الموضوع أعمّ من المحمول مطلقاً، نحو: «بعضُ الحيوان ليس بإنسان» و لمّا كان:

(أوّلاً) نقيضُ الأعمّ أخصّ من نقيض الأخصّ مطلقاً فـتصدُق إذاً المـوجَبة الكلّيّة «كلّ بَ حـَ».

فيكذِب نقيضُها «س بَ حـَ». (و هو المطلوب الأوّل).

(و ثانياً) نقيضُ الأعمّ يباين عين الأخصّ تبايناً كـلّيّاً فـتصدُق إذاً السـالبة الكلّيّة «لا بَ حـ».

فيكذِب نقيضُها «ع بَ حـ». (و هو المطلوب الثاني).

لوح نِسَب المحصورات

الأصل	كلّ ب حـ	ع ب حـ	لا ب حـ	س ب حـ
النقيض	س ب حـ	لا ب حـ	ع ب حـ	كلّ ب حـ
العكس المستوي	ع حـ ب	ع حـ ب	لا حـ ب	
عكس النقيض الموافق	كلّ حـَ بَ		س حـَ بَ	س حـَ بَ
عكس النقيض المخالف	لا حـَ ب		ع حـَ ب	ع حـَ ب
نقض المحمول	لا ب حـَ	س ب حـَ	كلّ ب حـَ	ع ب حـَ
نقض الطرفين	ع بَ حـَ		س بَ حـَ	
نقض الموضوع	س بَ حـ		ع بَ حـ	

البديهة[1] المنطقيّة
أو الاستدلال المباشر البديهيّ

جميع ما تقدّم من أحكام القضايا ـ النقيض و العكوس و النقض ـ هي من نوع الاستدلال المباشر بالنسبة إلى القضيّة المحوَّلة عن الأصل ـ أي النقيض و العكس و النقض ـ لأنّه يُستدلّ في النقيض[2] من صِدق إحدى القضيّتين على كِذب الأُخرى و بالعكس، و يُستدلّ في الباقي من صِدق الأصل على صِدق ما حُوِّل إليه عكساً أو نقضاً، أو من كِذب العكس و النقض على كِذب الأصل.

و سمّيناه مباشراً، لأنّ انتقال الذهن إلى المطلوب ـ أعني كِذبَ القضيّة أو صِدقها ـ إنّما يحصل من قضيّةٍ[3] واحدةٍ معلومةٍ فقط، بلا توسّط قضيّة أُخرى.

و قد تقدّم البرهان على كلّ نوعٍ من أنواع الاستدلال المباشر. و بقي نوعٌ آخر منه بديهيٌّ لا يحتاج إلى أكثر من بيانه. و قد يُسمّى «البديهيّة المنطقيّة» فنقول:

---

(١) كذا، والظاهر أنّ الصحيح «البديهيّة» كما سيأتي منه ﵀ قريباً.

(٢) في الأصل «النقض» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) أقول: لعلّ وجه تسميته بالمباشر عدم توسّط الحدّ الأوسط فيه، فإنّ الاستدلال غير المباشر ـ و هو الّذي تركّب من أكثر من قضيّة واحدة ـ يحتاج إلى الحدّ الأوسط حتّى يربط بين الأصغر و الأكبر.

من البديهيّات في العلوم الرياضيّة أنّه إذا أضفت شيئاً واحداً إلى كلٍّ من الشيئين المتساويين فإنّ نسبة التساوي لا تتغيّر.

فلو كان ب = حـ و أضفت إلى كلٍّ منهما عدداً معيَّناً مثل عدد (٤) لكان ب + ٤ = حـ + ٤.

و كذلك إذا طرحت من كلٍّ منهما عدداً معيّناً أو ضربتهما فيه أو قسّمتهما عليه كعدد (٤) فإنّ نسبة التساوي لا تتغيّر، فيكون:

ب ـ ٤ = حـ ـ ٤.

و ب × ٤ = حـ × ٤.

و ب ÷ ٤ = حـ ÷ ٤.

و كذا لا تتغيّر النسبة لو كان ب أكبر من حـ أو أصغر منه، فإنّه يكون:

ب + ٤ أكبر من حـ + ٤ أو أصغر منه.

و ب – ٤ أكبر من حـ – ٤ أو أصغر منه، و هكذا...

و نظير ذلك نقول في القضيّة، فإنّه لو صحّ أن تزيد كلمةً على موضوع القضيّة و نفسَ الكلمة على محمولها فإنّ نسبة القضيّة لا تتغيّر بمعنى بقاء الكمّ و الكيف و الصِدق.

فإذا صدَق «كلُّ إنسانٍ حيوان» و أضفت كلمة «رأس» إلى طرفيها. صدَق «كلّ رأس إنسانٍ رأس حيوان».

أو أضفت كلمة «يُحبّ» مثلاً صدَق «كلُّ من يُحبّ إنساناً يُحبّ حيواناً».

و إذا صدَق «لا شيء من الحيوان بحجر» صدَق «لا شيء من الحيوان مستلقياً بحجر مستلقياً».

و إذا صدَق «بعضُ المعدن ليس بذهب» صدَق «بعضُ قطعة المعدن ليس بقطعة ذهب».

و هكذا يمكن لك أن تحوِّل كلَّ قضيّةٍ صادقةٍ إلى قضيّةٍ أُخرى صادقة بزيادة كلمةٍ تصحّ زيادتها على الموضوع و المحمول معاً، بغير تغيير في كمّ القضيّة و كيفها، سواء كانت الكلمة مضافةً أو حالاً أو وصفاً أو فعلاً، أو أيّ شيءٍ آخر من هذا القبيل[١].

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا في غير ما يفيد معنى المنفيّ، مثل «لا» و «غير» و «دون» و ... فإنّ زيادته على الموضوع و المحمول تكون من نقض الطرفين، و هو بعد اختصاصه بالكلّيّتين يستلزم تقييد الكمّ أيضاً، كما مرّ. فلعلّه لم يستثنه اعتماداً على ما مرّ من بيان حكم نقض الطرفين على حِدة.

الباب الخامس

الحُجّة و هيئة تأليفها

أو

مباحث الاستدلال

تصدير:

إنّ أسمى هدفٍ للمنطقيّ و أقصى مقصدٍ له «مباحثُ الحُجّة» أي مباحث المعلوم التصديقيّ الّذي يُستخدم للتوصّل إلى معرفة المجهول التصديقيّ. أمّا ما تقدّم من الأبواب فكلّها في الحقيقة مقدّمات لهذا المقصد حتّى مباحث «المعرِّف» لأنّ المعرِّف إنّما يُبحث عنه ليُستعان به على فهم مفردات القضيّة من الموضوع و المحمول.

و الحُجّة عندهم عبارةٌ عمّا يتألّف من قضايا يتّجه بها إلى مطلوبٍ يستحصل بها. و إنّما سُمّيت «حُجّةً» لأنّه يُحتجّ بها على الخصم لإثبات المطلوب. و تُسمّى «دليلاً» لأنّها تدلّ على المطلوب. و تهيئتُها و تأليفُها لأجل الدلالة يُسمّى «استدلالاً».

و ممّا يجب التنبيه عليه قبلَ كلّ شيء: أنّ القضايا ليست كلّها يجب أن تُطلب بحُجّة، و إلّا لما انتهينا إلى العلم بقضيّةٍ أبداً، بل لا بدّ من الانتهاء إلى قضايا بديهيّة ليس من شأنها أن تكون مطلوبة، و إنّما هي المبادئ للمطالب، و هي رأس المال للمتجر العلميّ.

طُرُق الاستدلال أو أقسام الحُجّة:

مَنْ مِنّا لم يحصل له العلم بوجود النار عند رؤية الدخان؟ و من ذا الّذي

لا يتوقّع صوتَ الرعد عند مشاهدة البرق في السحاب؟ و من ذا الّذي لا يستنبط أنّ النوم يجمّ القوى؟ و أنّ الحجر يبتلّ بوضعه في الماء؟ و أنّ السِكّينة تقطع الأجسام الطريّة؟ و قد نحكم على شخصٍ بأنّه كريم لأنّه يشبه في بعض صفاته كريماً نعرفه، أو نحكم على قلمٍ بأنّه حسَنٌ لأنّه يشبه قلماً جرّبناه... و هكذا إلى آلاف من أمثال هذه الاستنتاجات تمرّ علينا كلَّ يوم.

و في الحقيقة أنّ هذه الاستنتاجات الواضحة الّتي لا يخلو منها ذو شعور ترجع كلّها إلى أنواع الحُجّة المعروفة الّتي نحن بصدد بيانها، و لكن على الأكثر لا يَشعُر المستنبط أنّه سَلك أحد تلك الأنواع و إن كان من علماء المنطق. و قد تَعجَبُ لو قيل لك: إنّ تسعة و تسعين في المائة من الناس هم منطقيّون بالفِطرة من حيث لا يعلمون.

و لمّا كان الإنسان مع ذلك يقع في كثيرٍ من الخطأ في أحكامه أو يتعذّر عليه تحصيل مطلوبه لم يستغنِ عن دراسة الطُرُق العلميّة للتفكير الصحيح و الاستدلال المنتج.

و الطُرُق العلميّة للاستدلال ـ عدا طريق الاستدلال المباشر الّذي تقدّم البحث عنه ـ هي ثلاثة أنواع رئيسة:

١ ـ **القياس**: و هو أن يستخدم الذهنُ القواعدَ العامّة[١] المسلّم بصحّتها في الانتقال إلى مطلوبه[٢]. و هو العُمدة في الطُرُق.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الّذي يكون قوام القياس إنّما هي قاعدة عامّة واحدة، إذ لا تشترط في قياس كلّيّةُ جميع مقدّماته، و إنّما الواجب كلّيّة إحدى مقدّمتيه، في كلّ قياسٍ بسيط. و المركّب ينحلّ إليه.

(٢) سواء كان مطلوبه حكماً كلّيّاً أو جزئيّاً. فلا اعتبار بما يقال من أنّ القياس سير من الكلّيّ إلى الجزئيّ، فإنّ قولنا: «كلُّ إنسانٍ متعجّب، و كلُّ متعجّب ضاحك» قياسٌ و يُنتج حكماً كلّيّاً.

٢ ـ التمثيل: و هو أن ينتقل الذهنُ من حكم أحد الشيئين[١] إلى الحكم على الآخر لجهةٍ مشتركةٍ بينهما.

٣ ـ الاستقراء[٢]: و هو أن يدرس الذهنُ عدّةَ جزئيّات[٣] فيستنبط منها حُكماً عامّاً.

(١) الكلّيّين أو الجزئيّين. نعم، لا بدّ من كونهما جزئيّين إضافيّين. و إلّا لم توجد بينهما جهةٌ مشتركة.

(٢) كان من الأنسب تقديم عنوان رقم (٣) على عنوان رقم (٢) كما جاء في المتن الآتي لاحقاً.

(٣) إضافيّة، سواء كانت جزئيّات حقيقيّة أو كلّيّات.

ـ ١ ـ
القيـاس

تعريفه:

عرَّفوا القياس[١] بأنّه: قول مؤلَّف من قضايا متى سُلِّمت لَزم عنه لذاته قولٌ آخر[٢].

الشرح[٣]:

١ ـ «القولُ» جنسٌ، و معناه المركَّب التامّ الخبريّ، فيعمّ القضيّة الواحدة و الأكثر.

٢ ـ «مؤلَّف من قضايا... إلى آخره» فصلٌ. و «القضايا» جمعٌ منطقيّ ـ أي ما يشمل الاثنين ـ. و يخرج بقيد «القضايا» الاستدلال المباشر، لأنّه كما سبق

---

(١) راجع الحاشية: ص ٨٦، و شرح الشمسيّة: ص ١٣٨، و شرح المنظومة : ص ٧٢، و القواعد الجليّة: ص ٣٣١، و الجوهر النضيد: ص ٨٢.

(٢) لا يخفى عليك أنّ هذا الّذي ذكروه تعريفٌ للقياس الكامل، و إلّا فالقياس له معنىً أعمّ هو مطلق القول المؤلَّف الّذي متى سُلّم لزمه قولٌ آخر، سواء كان هذا اللزوم لذات ذلك القول أو بضميمة مقدّمةٍ خارجيّةٍ كقياس المساواة.

(٣) راجع الحاشية: ص ٨٦، و شرح الشمسيّة: ص ١٣٩، و شرح المنظومة : ص ٧٢، و تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده: ص ٢٨٦، و شرح المطالع: ص ١٤٢، و الجوهر النضيد: ص ٨٣، و أساس الاقتباس: ص ١٨٧، و شرح الإشارات: ص ٢٣٣، و التحصيل: ص ١٠٨.

قضيّةٌ واحدة على تقدير التسليم بها تستلزم قضيّةً أُخرى.

٣ ـ «متى سُلِّمت» من التسليم. و فيه إشارة إلى أنّ القياس لا يشترط فيه أن تكون قضاياه مسلَّمة فعلاً، بل شرطُ كونه قياساً أن يلزم منه على تقدير التسليم بقضاياه قولٌ آخر، كشأن الملازمة بين القضيّة و بين عكسها أو نقضها، فإنّه على تقدير صِدقها تصدُق عكوسُها و نقوضُها. و اللازم يتبع الملزوم في الصِدق فقط، دون الكِذب، كما تقدّم في العكس المستوي، لجواز كونه لازماً أعمّ. و منه يُعرف أنّ كِذبَ القضايا المؤلَّفة لا يلزم منه كِذبُ القول اللازم لها. نعم، كذبُه يستلزم كذبَها.

٤ ـ «لزم عنه» يخرج به الاستقراءُ و التمثيل، لأنّهما و إن تألّفا من قضايا لا يتبعهما القولُ الآخر على نحو اللزوم لجواز تخلّفه عنهما لأنّهما أكثر ما يفيدان الظنّ، إلّا بعض الاستقراء[١]. و سيأتي.

٥ ـ «لذاته» يخرج به قياسُ المساواة[٢] ـ كما سيأتي في محلّه ـ فإنّ قياس المساواة إنّما يلزم منه القول الآخر لمقدّمةٍ خارجةٍ عنه، لا لذاته، مثل:

ب يساوي حـ.

و حـ يساوي د.

∴ ب[٣] يساوي د.

و لكن لا لذاته، بل لصِدق المقدّمة الخارجيّة، و هي «مساوي المساوي مساوٍ» و لذا لا ينتج مثل قولنا: «ب نصف جـ. و جـ نصف د» لأنّ نصف النصف ليس نصفاً، بل ربعاً.

---

(١) و هو الاستقراء التامّ. و مثله الاستقراء المبنيّ على التعليل عند المصنّف، كما سيأتي في ص ٣٣٣ و سيأتي ما فيه.

(٢) يستفاد من إطلاق القياس عليه هنا، و كذا في ص ٣٢٧ و ٣٢٨ أنّ للقياس إطلاقاً آخر أعمّ، تعريفه: قولٌ مؤلَّف من قضايا متى سُلّمت لَزم عنه قولٌ آخر، و إن لم يكن لذاته بل بمقدّمة خارجيّة.

(٣) في الأصل « ∴ ينتج ب» والصحيح ما أثبتناه.

الاصطلاحات العامّة في القياس:

لا بدّ أوّلاً من بيان المصطلحات العامّة، عدا المصطلحات الخاصّة بكلّ نوعٍ الّتي سيرد ذكرُها في مناسباتها، و هي:

١ ـ **صورة القياس**: و يُقصد بها هيئةُ التأليف الواقع بين القضايا.

٢ ـ **المقدّمة**: و هي كلّ قضيّةٍ تتألّف منها صورةُ القياس. و المقدّمات تُسمّى أيضاً «موادّ القياس».

٣ ـ **المطلوب**: و هو القول اللازم من القياس. و يُسمّى «مطلوباً» عند أخذ الذهن في تأليف المقدّمات.

٤ ـ **النتيجة**: و هي المطلوب عينُه، و لكن يُسمّى بها بعد تحصيله من القياس.

٥ ـ **الحدود**: و هي الأجزاء الذاتيّة للمقدّمة، و نعني بـ«الأجزاء الذاتيّة» الأجزاءَ الّتي تبقى بعد تحليل القضيّة، فإذا فككنا و حلّلنا الحمليّة مثلاً إلى أجزائها لا يبقى منها إلّا الموضوع و المحمول، دون النسبة، لأنّ النسبة إنّما تقوم بالطرفين للربط بينهما، فإذا أُفرد كلٌّ منهما عن الآخر فمعناه ذهاب النسبة بينهما. و أمّا السُور و الجهة فهما من شؤون النسبة فلا بقاء لهما بعد ذهابها. و كذلك إذا حلّلنا الشرطيّة إلى أجزائها لا يبقى منها إلّا المقدَّم و التالي.

فالموضوع و المحمول أو المقدَّم و التالي هي الأجزاء الذاتيّة للمقدّمات، و هي «الحدود» فيها.

ولنوضح هذه المصطلحات بالمثال، فنقول:

١ ـ شارب الخمر فاسق.

٢ ـ و كلّ فاسق تُردّ شهادتُه.

٣ ـ ∴ شارب الخمر تُردّ شهادتُه.

فبواسطة نسبة كلمة «فاسق» إلى شارب الخمر في القضيّة (رقم ١) و نسبة ردّ الشهادة إلى «كلّ فاسق» في القضيّة (رقم ٢) استنبطنا النسبة بين ردّ الشهادة

و الشارب في القضيّة (رقم ٣).

فكلّ واحدةٍ من القضيّتين (١) و (٢) : مقدّمة.

و شارب الخمر، و فاسق، و تُردّ شهادته: حدود.

و القضيّة (رقم ٣): مطلوبٌ و نتيجة.

و التأليف بين المقدّمتين: صورةُ القياس.

و لا يخفى أنّا استعملنا هذه العلامة ∴ ـ النقط الثلاث ـ و وضعناها قبل النتيجة، و هي علامةٌ هندسيّة تُستعمل للدلالة على الانتقال إلى المطلوب و تُقرأ «إذاً» و سنستعملها عند استعمال الحروف فيما يأتي للاختصار و للتوضيح.

أقسام القياس
بحسب مادّته و هيئته

قلنا: إنّ المقدّمات تُسمّى «موادّ القياس» و هيئة التأليف بينها تُسمّى «صورة القياس» فالبحث عن القياس من نحوين:

١ ـ **من جهة مادّته**: بسبب اختلافها مع قطع النظر عن الصورة، بأن تكون المقدّمات يقينيّة أو ظنّيّة أو من المسلّمات أو المشهورات أو الوهميّات أو المخيّلات، أو غيرها ممّا سيأتي في بابه، و يُسمّى البحث فيها «الصناعات الخمس» الّذي عقدنا لأجله البابَ السادس ـ الآتي ـ فإنّه ينقسم القياس بالنظر إلى ذلك إلى: البرهان، و الجدل، و الخطابة، و الشعر، و المغالطة.

٢ ـ **من جهة صورته**[1]: بسبب اختلافها مع قطع النظر عن شأن المادّة. و هذا

(١) راجع الحاشية: ص ٨٧، و شرح الشمسيّة: ص ١٤٠، و شرح المنظومة : ص ٧٥، و تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده: ص ٢٩٧، و شرح المطالع: ص ٢٤٨ و ٢٨٨، و القواعد الجليّة: ص ٣٣٤، و الإشارات و شرحها: ص ٢٣٥.

الباب معقودٌ للبحث عنه من هذه الجهة. و هو ينقسم من هذه الجهة إلى قسمين: اقترانيّ و استثنائيّ، باعتبار التصريح بالنتيجة أو بنقيضها في مقدّماته و عدمه.

فالأوّل: ـ و هو المصرَّح في مقدّماته بالنتيجة أو بنقيضها ـ يُسمّى «استثنائيّاً» لاشتماله على كلمة الاستثناء.

نحو:

١ ـ إن كان محمّدٌ عالماً فواجبٌ احترامه.

٢ ـ لكنّه عالم.

٣ ـ ∴ فمحمّدٌ واجبٌ احترامه.

فالنتيجة (رقم ٣) مذكورةٌ بعينها في المقدّمة (رقم ١).

ونحو:

١ ـ لو كان فلانٌ عادلاً فهو لا يعصي الله تعالى.

٢ ـ و لكنّه قد عصى الله.

٣ ـ ∴ ما كان فلانٌ عادلاً.

فالنتيجة (رقم ٣) مصرَّحٌ بنقيضها في المقدّمة (رقم ١).

و الثاني: ـ و هو غير المصرَّح في مقدّماته بالنتيجة و لا بنقيضها ـ يُسمّى «اقترانيّاً» كالمثال المتقدّم في أوّل البحث، فإنّ النتيجة و هي «شارب الخمر تُردّ شهادته» غير مذكورة بهيئتها صريحاً في المقدّمتين و لا نقيضُها مذكورٌ، و إنّما هي مذكورة بالقوّة باعتبار وجود أجزائها الذاتيّة في المقدّمتين ـ أعني: الحدّين، و هما: «شارب الخمر» و «تُردّ شهادته» ـ فإنّ كلَّ واحدٍ منهما مذكورٌ في مقدّمةٍ مستقلّة.

ثمّ الاقترانيّ قد يتألّف من حمليّات فقط، فيُسمّى «حمليّاً» و قد يتألّف من

شرطيّات فقط أو شرطيّة و حمليّة، فيُسمّى «شرطيّاً».

مثاله:

١ ـ كلّما كان الماء جارياً كان معتصماً.

٢ ـ و كلّما كان معتصماً كان لا ينجس بملاقاة النجاسة.

٣ ـ ∴ كلّما كان الماء جارياً كان لا ينجس بملاقاة النجاسة.

فمقدّمتاه شرطيّتان متّصلتان.

مثالٌ ثانٍ:

١ ـ الاسمُ كلمةٌ.

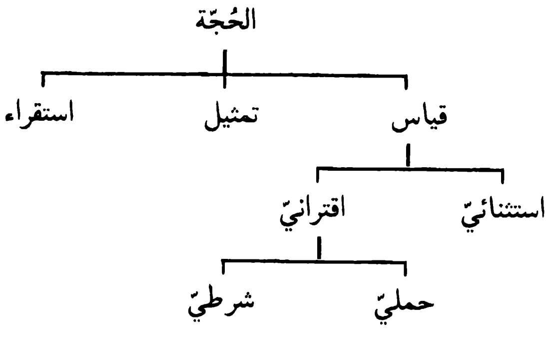
٢ ـ و الكلمةُ إمّا مبنيّةٌ أو مُعرَبة.

٣ ـ ∴ الاسم إمّا مبنيٌّ أو مُعرَب.

فالمقدّمة (رقم ١) حمليّة، و المقدّمة (رقم ٢) شرطيّة منفصلة.

ونحن نبحث أوّلاً عن الاقترانيّات الحمليّة، ثمّ الشرطيّة، ثمّ الاستثنائيّ.

خلاصة التقسيم:



الاقترانيّ الحمليّ

حدوده[1]:

يجب أن يشتمل القياس الاقترانيّ على مقدّمتين[2] لينتجا المطلوب. و يجب أيضاً أن تشتمل المقدّمتان على حدود ثلاثة: حدٍّ متكرِّرٍ مشتركٍ بينهما، و حدٍّ يختصّ بالأُولى، و حدٍّ بالثانية. و الحدُّ المتكرِّر المشترك هو الّذي يربط بين الحدّين الآخرين، و يحذف في النتيجة الّتي تتألّف من هذين الحدّين، إذ يكون أحدهما موضوعاً لها و الآخر محمولاً، فهو كالشمعة تُفني نفسَها لتُضيء لغيرها.

و لنَعُد إلى المثال المتقدّم في المصطلحات العامّة لتطبيق الحدود عليه، فنقول:

أ ـ «فاسق»: هو المتكرِّر المشترك الّذي أعطى الربط بين:

ب ـ «شارب الخمر»: و هو الحدّ المختصّ بالمقدّمة الأُولى، و بين:

ج ـ «تُردّ شهادته»: و هو الحدّ المختصّ بالمقدّمة الثانية.

تنتج المقدّمتان «شارب الخمر تُردّ شهادته» بحذف الحدّ المشترك، و قد سمّوا

---

(١) راجع الحاشية: ص٨٨، و شرح الشمسيّة: ص١٤١، و شرح المنظومة : ص ٧٥، و اللمعات (منطق نوين): ص ٢٢.

(٢) أي على الأقلّ، فإنّ القياس المركّب يشتمل على مقدّماتٍ أكثر .

كلّ واحدٍ من الحدود الثلاثة باسمٍ خاصّ*.

أ ـ «الحدّ الأوسط» أو «الوسط» و هو الحدّ المشترك، لتوسّطه بين رفيقيه في نسبة أحدهما إلى الآخر. و يُسمّى أيضاً «الحُجّة» لأنّه يُحتجّ به على النسبة بين الحدّين، و يُسمّى أيضاً «الواسطة في الإثبات» لأنّ به يتوسّط في إثبات الحُكم بين الحدّين. و نرمز له بحرف «م».

ب ـ «الحدّ الأصغر» و هو الحدّ الّذي يكون موضوعاً في النتيجة. و تُسمّى المقدّمةُ المشتملة عليه «صغرى» سواء كان هو موضوعاً فيها أو[1] محمولاً. و نرمز له بحرف «ب».

ج ـ «الحدّ الأكبر» و هو الّذي يكون محمولاً في النتيجة. و تُسمّى المقدّمة المشتملة عليه «كبرى» سواء كان هو محمولاً فيها أو موضوعاً. و نرمز له بحرف «حـ». و الحدّان معاً يُسمّيان «طرفين».

فإذا قلنا: كلّ ب م.

و كلّ م حـ.

∴ [2] كلّ ب حـ بحذف المتكرِّر (م).

القواعد العامّة للاقترانيّ[3]

للقياس الاقترانيّ ـ سواء كان حمليّاً أو شرطيّاً ـ قواعدُ عامّة أساسيّة يجب توفّرها فيه ليكون منتجاً، و هي:

(*) هذه المصطلحات الآتية تشمل الاقترانيّ بقسميه: الحمليّ و الشرطيّ، و كذا القواعد العامّة الآتية.

(١) في الأصل «أم» والأصحّ ما أثبتناه.

(٢) في الأصل «ينتج ∴» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) راجع شرح المطالع: ٢٤٨، و اللمعات (منطق نوين): ص ٢٣، و أساس الاقتباس: ص ١٩٣، و التحصيل: ص ١١٣.

١ ـ تكرّر الحدّ الأوسط:

أي يجب أن يكون مذكوراً بنفسه في الصغرى و الكبرى من غير اختلاف، و إلّا لما كان حدّاً أوسطَ متكرِّراً، و لما وُجد الارتباط بين الطرفين. و هذا بديهيٌّ.

مثلاً:

إذا قيل: الحائط فيه فأرة.

و كلّ فأرة لها أُذُنان.

فإنّه لا ينتج: الحائط له أُذُنان.

لأنّ الحدّ الّذي يتخيّل أنّه حدٌّ أوسط هنا لم يتكرّر، فإنّ المحمول في الصغرى «فيه فأرة» و الموضوع في الكبرى «فأرة» فقط. و لأجل أن يكون منتجاً فإمّا أن نقول في الكبرى: «و كلّ ما فيه فأرة له أُذنان» و لكنّها كاذبة. و إمّا أن نعتبر المتكرِّر كلمة «فأرة» فقط[1] فتكون النتيجة هكذا: «الحائط فيه ما له أُذنان» و هي صادقة.

مثالٌ ثانٍ:

إذا قيل: الذهب عينٌ.

و كلّ عينٍ تدمع.

فإنّه لا ينتج: الذهب يدمع.

لأنّ لفظ «عين» مشترك لفظيّ، و المراد منه في الصغرى غير المراد منه في الكبرى، فلم يتكرّر الحدّ الأوسط، و لم يتكرّر إلّا اللفظُ فقط.

٢ ـ إيجاب إحدى المقدّمتين:

فلا إنتاج من سالبتين، لأنّ الوسط في السالبتين لا يساعدنا على إيجاد الصلة

---

(١) بأن نجعل «فيه» بدلاً عن الحائط، فيكون المعنى: في الحائط فأرة. لأنّ المبدّل منه في حكم السقوط.

و الربط[١] بين الأصغر و الأكبر، نظراً إلى أنّ الشيء الواحد قد يكون مبايناً لأمرين وهما لا تباين بينهما، كالفرس المباين للإنسان و الناطق، و قد يكون مبايناً لأمرين هما متباينان في أنفسهما كالفرس المباين للإنسان و الطائر، و الإنسان و الطائر أيضاً متباينان.

و عليه، فلا نعرف حال الحدّين لمجرّد مباينتهما للمتكرِّر أنّهما متلاقيان خارجَ الوسط أم متباينان، فلا ينتج الإيجاب و لا السلب.

فإذا قلنا: لا شيء من الإنسان بفرس.

[و] لا شيء من الفرس بناطق.

فإنّه لا ينتج السلب: لا شيء من الإنسان بناطق.

لأنّ الطرفين متلاقيان.

و لو أبدلنا بالمقدّمة الثانية قولنا: لا شيء من الفرس بطائر.

فإنّه لا ينتج الإيجاب: كلّ إنسان طائر، لأنّ الطرفين متباينان. و يجري هذا الكلام في كلّ سالبتين.

٣ ـ كلّيّة إحدى المقدّمتين:

فلا إنتاج من مقدّمتين جزئيّتين، لأنّ الوسط فيهما لا يساعدنا أيضاً على إيجاد الصلة بين الأصغر و الأكبر، لأنّ الجزئيّة[٢] لا تدلّ على أكثر من تلاقي

---

(١) لا على نحو الإيجاب و لا على نحو السلب. و هذا مبتنٍ على ما اختاره من وجود النسبة في الحمليّة مطلقاً موجَبة أو سالبة (فراجع ص ١٧١). و لكن الحقّ أنّ الربط و النسبة تختصّ بالموجَبة. و أمّا السالبة فلا نسبة فيها، بل فيها يحكم بانتفاء النسبة و الربط .

(٢) لا يخفى عليك أنّ هذا البيان يختصّ بما إذا كانت المقدّمتان كلتاهما موجَبة، فكان اللازم أن يقول بدله: لأنّه فيما إذا كانت المقدّمتان كلتاهما موجَبة لا تدلّ الجزئيّة على أكثر من تلاقي الأوسط مع كلٍّ من الأصغر و الأكبر في الجملة، فلا يُعلم أنّ البعض من الوسط الّذي ←

طرفيها في الجملة، فلا يُعلم في الجزئيّتين أنّ البعض من الوسط الّذي يتلاقى به[١] مع الأصغر هو نفس البعض الّذي يتلاقى به مع الأكبر، أم غيره، و كلاهما جائز. و معنى ذلك: أنّا لا نعرف حال الطرفين «الأصغر و الأكبر» أمتلاقيان أم متباينان، فلا ينتج الإيجاب و لا السلب، كما نقول مثلاً:

(أوّلاً) بعضُ الإنسان حيوان.

و بعضُ الحيوان فرس.

فإنّه لا ينتج الإيجاب: بعضُ الإنسان فرس.

و إذا أبدلنا بالمقدّمة الثانية قولنا: بعضُ الحيوان ناطق، فإنّه لا ينتج السلب: بعضُ الإنسان ليس بناطق.

(ثانياً) بعضُ الإنسان حيوان.

و بعضُ الحيوان ليس بناطق.

فإنّه لا ينتج السلب: بعضُ الإنسان ليس بناطق.

و إذا أبدلنا بالمقدّمة الثانية قولنا: بعضُ الحيوان ليس بفرس، فإنّه لا ينتج الإيجاب: بعضُ الإنسان فرس.

و هكذا يجري هذا الكلام في كلّ جزئيّتين مهما كان موضع الوسط في المقدّمتين موضوعاً أو محمولاً أو مختلفاً.

← يتلاقى به مع الأصغر هو نفس البعض الّذي يتلاقى به مع الأكبر؛ و كلاهما جائز. و فيما إذا كانت المقدّمتان مختلفتين بالإيجاب و السلب لا تدلّ الجزئيّة على أكثر من تلاقي الأوسط مع واحدٍ من الطرفين و تباينه مع الآخر. فلا يُعلم أنّ الأصغر و الأكبر متلاقيان خارج الأوسط أم متباينان. فعلى أيّ حالٍ لا نعرف حال الطرفين: الأصغر و الأكبر...

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا البيان يختصّ بما إذا كانت الجزئيّتان موجَبتين. و أمّا إذا كانت إحداهما موجَبة و الأُخرى سالبة فيقال: إنّ مباينة الوسط لأحد الطرفين مع تلاقيه للآخر لا تدلّ على تلاقيهما أو تباينهما.

٤ ـ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمتين:

يعني إذا كانت إحدى المقدّمتين سالبة كانت النتيجة سالبة، لأنّ السلب أخسّ من الإيجاب. و إذا كانت جزئيّة كانت النتيجة جـزئيّة، لأنّ الجـزئيّة أخسّ مـن الكلّيّة. و هذا الشرط واضح، لأنّ النتيجة متفرّعة عن المقدّمتين معاً، فلا يمكن أن تزيد عليهما فتكون أقوى منهما.

٥ ـ لا إنتاج من سالبةٍ صغرى و جزئيّةٍ كبرى:

و لا بدّ أن تُفرَض الصغرى كلّيّة و إلّا لاختلّ الشرط الثالث. و لا بدّ أن تُفرَض الكبرى موجَبة و إلّا لاختلّ الشرط الثاني.

فإذا تألّف القياس من سالبة كلّيّة صغرى و جزئيّة موجَبة كبرى فإنّه لا يُعلم أنّ الأصغر و الأكبر متلاقيان أو متباينان خارجَ الوسط، لأنّ السالبة الكلّيّة تدلّ على تباين طرفيها، أي الأصغر مع الأوسط هنا، و الجزئيّة الموجَبة تدلّ على تـلاقي طرفيها في الجملة، أي الأوسط و الأكبر هنا، فيجوز أن يكـون الأكـبر خـارجَ الأوسط مبايناً للأصغر كما كان الأوسط مبايناً له، و يجوز أن يكون ملاقياً له، فمثلاً إذا قلنا:

لا شيء من الغراب بإنسان.

و بعضُ الإنسان أسود.

فإنّه لا ينتج السلب: بعضُ الغراب ليس بأسود.

و لو أبدلنا بالمقدّمة الثانية قولنا: بعضُ الإنسان أبيض، فإنّه لا ينتج الإيجاب: بعض الغراب أبيض.

و أنت هنا في المثال بالخيار في وضع الأوسط موضوعاً في المـقدّمتين أو محمولاً أو مختلفاً، فإنّ الأمر لا يختلف، و العقم تجده كما هو في الجميع.

الأشكال الأربعة[1]

قلنا: إنّ القياس الاقتراني لا بدّ له من ثلاثة حدود: أوسط و أصغر و أكبر. و نضيف عليه هنا، فنقول:

إنّ وضع الأوسط مع طرفيه في المقدّمتين يختلف، ففي الحمليّ قد يكون موضوعاً فيهما، أو محمولاً فيهما، أو موضوعاً في الصغرى و محمولاً في الكبرى، أو بالعكس. فهذه أربع صوَر. و كلّ واحدةٍ من هذه الصوَر تُسمّى «شكلاً». و كذا في الشرطيّ يكون تالياً و مقدّماً.

فالشكل في اصطلاحهم ـ على هذا ـ هو «القياس الاقترانيّ باعتبار كيفيّة وضع الأوسط من الطرفين». و لنتكلّم عن كلّ واحدٍ من الأشكال الأربعة في الحمليّ، ثمّ نتبعه بالاقترانيّ الشرطيّ.

الشكل الأوّل

و هو ما كان الأوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، أي يكون وضع الحدّين في المقدّمتين مع الأوسط عينَ[2] وضع أحدهما مع الآخر في النتيجة، فكما يكون الأصغر موضوعاً في النتيجة يكون موضوعاً في الصغرى،

---

(١) راجع الحاشية: ص ٨٩، و شرح الشمسيّة: ص ١٤١.

(٢) في الأصل «بين» والصحيح ما أثبتناه.

و كما يكون الأكبر محمولاً في النتيجة يكون محمولاً في الكبرى.

و لهذا التفسير فائدة[١] نريد أن نتوصّل إليها، فإنّه لأجل أنّ الأصغر وضعه في النتيـجة عينُ وضعه في الصغرى و أنّ الأكبر وضعه في النتيـجة عينُ وضعه في الكبرى كان هذا الشكل على مقتضى الطبع و بيِّن الإنتاج بنفسه لا يحتاج إلى دليل و حُجّة، بخلاف البواقي؛ و لذا جعلوه أوّل الأشكال. و به يُستدلّ على باقيها.

شروطه:

لهذا الشكل شرطان[٢]:

١ ـ **إيجاب الصغرى**، إذ لو كانت سالبة فلا يُعلم أنّ الحكم الواقع على الأوسط في الكبرى أيُلاقي الأصغر في خارج الأوسط أم لا؟ فيُحتمل الأمران، فلا ينتج الإيجاب و لا السلب، كما نقول مثلاً:

لا شيء من الحَجر بنبات.

و كلّ نباتٍ نامٍ.

فإنّه لا ينتج الإيجاب: كلّ حَجرٍ نامٍ.

و لو أبدلنا بالصغرى قولنا: لا شيء من الإنسان بنبات، فإنّه لا ينتج السلب: لا شيء من الإنسان بنامٍ.

أمّا إذا كانت الصغرى موجَبة فإنّ ما يقع على الأوسط في الكبرى لا بدّ أن يقع على ما يقع عليه الأوسط في الصغرى.

---

(١) راجع الحاشية: ص ٨٩، و شرح الشمسيّة: ص ١٤١، و شرح المنظومة : ص ٧٦، و شرح المطالع: ص ٢٤٩.

(٢) راجع الحاشية: ص ٨٩، و شرح الشمسيّة: ص ١٤٢، و شرح المنظومة : ص ٧٦، و تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده: ص ٣٠٠، و شرح المطالع: ص ٢٥٠.

٢ ـ كلّيّة الكبرى، لأنّه لو كانت جزئيّةً لجاز أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأكبر غير ما حُكم به على الأصغر، فلا يتعدّى الحكم من الأكبر إلى الأصغر بتوسّط الأوسط. و في الحقيقة أنّ هذا الشرط راجع إلى القاعدة الأُولى، لأنّ الأوسط في الواقع على هذا الفرض غير متكرّر، كما نقول مثلاً:

كلّ ماءٍ سائلٌ.

و بعضُ السائل يلتهب بالنار.

فإنّه لا ينتج: بعضُ الماء يلتهب بالنار.

لأنّ المقصود بالسائل الّذي حُكم به على الماء خصوص الحصّة منه الّتي تلتقي مع الماء، و هي غير الحصّة من السائل الّذي يلتهب بالنار، و هو النفط مثلاً، فلم يتكرّر الأوسط في المعنى و إن تكرّر لفظاً.

هذه شروطه من ناحية الكمّ و الكيف.

أمّا من ناحية الجهة: فقد قيل: إنّه يشترط فعليّة الصغرى. و لكنّا أخذنا على أنفسنا أن لا نبحث عن الموجّهات، لأنّ أبحاثها المطوّلة تضيع علينا كثيراً ممّا يجب أن نعلمه، و ليس فيها كبيرُ فائدة لنا.

ضُروبه[1]:

كلّ مقدّمة من القياس في حدّ نفسها يجوز أن تكون واحدة من المحصورات الأربع، فإذا اقترنت[2] الصوَر الأربع في الصغرى مع الأربع في الكبرى خرجت عندنا ستّ عشرة صورة للاقتران، تحدث من ضرب أربعة في أربعة. و ذلك في

---

(١) راجع الحاشية: ص ٩٠، و شرح الشمسيّة: ص ١٤٢، و شرح المنظومة : ص ٧٨، و شرح المطالع: ص ٢٥١.

(٢) تلويح إلى وجه تسمية كلّ ضرب بالاقتران أو القرينة .

جميع الأشكال الأربعة.

و الصورة من تأليف المقدّمتين تُسمّى بثلاثة أسماء: «ضربٍ» و «اقترانٍ» و «قرينة».

و هذه الاقترانات أو الضروب الستّة عشر بعضها منتجٌ، فيُسمّى «قياساً». و بعضها غير منتجٍ، فيُسمّى «عقيماً».

و بحسب الشرطين في الكمّ و الكيف لهذا الشكل الأوّل تكون الضروب المنتجة أربعة فقط. أمّا البواقي فكلّها عقيمة، لأنّ الشرط الأوّل تسقط به ثمانية ضروب، و هي: حاصل ضرب السالبتين من الصغرى في الأربع من الكبرى. و الشرط الثاني تسقط به أربعة: حاصل ضرب الجزئيّتين من الكبرى في الموجَبتين من الصغرى، فالباقي أربعة فقط.

و كلّ هذه الأربعة بيّنة الإنتاج، ينتج كلّ واحدٍ منها واحدةً من المحصورات الأربع، فالمحصورات كلّها تُستخرج من أضرُب هذا الشكل؛ و لذا سُمّي «كاملاً» و «فاضلاً».

و قد رتّبوا ضروبَه على حسب ترتّب المحصورات في نتائجه: فالأوّل ما ينتج الموجَبة الكلّيّة، ثمّ ما ينتج السالبة الكلّيّة، ثمّ ما ينتج الموجَبة الجزئيّة، ثمّ ما ينتج السالبة الجزئيّة.

(الأوّل) من موجَبتين كلّيّتين، ينتج موجَبةً كلّيّة.

كلّ ب م		كلّ خمرٍ مسكر
وكلّ م حـ	مثاله	و كلّ مسكرٍ حرام
∴ كلّ ب حـ		∴ كلّ خمرٍ حرام

(الثاني) من موجَبةٍ كلّيّةٍ و سالبةٍ كلّيّة، ينتج سالبةً كلّيّة.

كلّ ب م	مثاله	كلّ خمرٍ مسكر
و لا م حـ		و لا شيء من المسكر بنافع
∴ لا ب حـ		∴ لا شيء من الخمر بنافع

(الثالث) من موجَبة جزئيّةٍ و موجَبةٍ كلّيّة، ينتج موجَبةً جزئيّة.

ع ب م	مثاله	بعضُ السائلين فقراء
و كلّ م حـ		و كلّ فقيرٍ يستحقّ الصدقة
∴ ع ب حـ		∴ بعضُ السائلين يستحقّ الصدقة

(الرابع) من موجَبةٍ جزئيّةٍ و سالبةٍ كلّيّة، ينتج سالبةً جزئيّة.

ع ب م	مثاله	بعضُ السائلين أغنياء
و لا م حـ		و لا غنيّ يستحقّ الصدقة
∴ س ب حـ		∴ بعضُ السائلين لا يستحقّ الصدقة

الشكل الثاني

و هو ما كان الوسط فيه محمولاً في المقدّمتين معاً، فيكون الأصغر فيه موضوعاً في الصغرى و النتيجة. و لكن الأكبر يختلف وضعه، فإنّه موضوع في الكبرى محمول في النتيجة. و من هنا كان هذا الشكل[1] بعيداً عن مقتضى الطبع، غير بيّن الإنتاج، يحتاج إلى الدليل على قياسيّته. و لأجل أنّ الأصغر فيه متّحد

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٤١، وشرح المنظومة: ص ٧٦.

الوضع في النتيجة و الصغرى موضوعاً فيهما ـ كالشكل الأوّل ـ كان أقرب إلى مقتضى الطبع من باقي الأشكال الأُخرى، لأنّ الموضوع أقرب إلى الذهن.

شروطه:

للشكل الثاني شرطان أيضاً[١]: اختلاف المقدّمتين في الكيف، و كلّيّة الكبرى.

(الأوّل) الاختلاف في الكيف: فإذا كانت إحداهما موجَبة كانت الأُخرى سالبة، لأنّ هذا الشكل لا ينتج مع الاتّفاق في الكيف، لأنّ الطرفين ـ الأصغر و الأكبر ـ قد يكونان متباينين و مع ذلك يشتركان في أن يُحمل عليهما شيءٌ واحد أو يشتركان في أن يُسلب عنهما شيءٌ آخر. ثمّ قد يكونان متلاقيين و يشتركان أيضاً في أن يُحمل عليهما أو يُسلب عنهما شيءٌ واحد، فلا ينتج الإيجاب و لا السلب.

مثال ذلك:

الإنسان و الفرس متباينان و يشتركان في حمل الحيوان عليهما و سلب الحجر عنهما، فنقول:

أ ـ كلّ إنسانٍ حيوان.

و كلّ فرسٍ حيوان.

ب ـ لا شيء من الإنسان بحَجر.

و لا شيء من الفرس بحَجر.

و الحقّ في النتيجة فيهما السلب:

---

(١) راجع الحاشية: ص ٩٢، و شرح الشمسيّة: ص ١٤٣، و شرح المنظومة: ص ٧٧، و شرح المطالع: ص ٢٥٢.

ثمّ الإنسان و الناطق أيضاً يشتركان في حمل الحيوان عليهما و سلب الحَجر عنهما، فتُبدَّل في المثالين بالفرس «الناطقُ» فيكون الحقّ في النتيجة فيهما الإيجاب.

أمّا إذا اختلف الحكمان في الصغرى و الكبرى على وجهٍ لا يصحّ جمعهما[1] على شيءٍ واحد وجب أن يكون المحكوم عليه في إحداهما غير المحكوم عليه في الأُخرى، فيتباين الطرفان ـ الأصغر و الأكبر ـ و تكون النسبة بينهما نسبةَ السلب؛ فلذا تكون النتيجة في الشكل الثاني سالبةً دائماً، تتبع أخسّ المقدّمتين.

(الشرط الثاني) كلّيّة الكبرى: لأنّه لو كانت جزئيّة مع الاختلاف في الكيف لم يُعلم حال الأصغر و الأكبر متلاقيان أم متنافيان، لأنّ الكبرى الجزئيّة مع الصغرى الكلّيّة إذا اختلفتا في الكيف لا تدلّان إلّا على المنافاة بين الأصغر و بعض الأكبر المذكور في الكبرى، و لا تدلّان على المنافاة بين الأصغر و البعض الآخر من الأكبر الّذي لم يُذكر، كما لا تدلّان على الملاقاة، فيحصل الاختلاف.

مثال ذلك:

كلّ مُجْتَرٍّ ذو ظِلْف[2].

و بعضُ الحيوان ليس بذي ظِلْف.

فإنّه لا ينتج السلب: بعضُ المُجْتَرّ ليس بحيوان.

---

(1) تلويح إلى ضرورة الشرط الثاني أيضاً، فإنّه لو كان الكبرى جزئيّة يُحتمل كون الحكمين مجتمعين على شيءٍ واحد، فإنّه في المثال الّذي يأتي يمكن اجتماع إيجاب الظِلْف و سلبه عن الحيوان.

(2) الظِلف: ظِفر كلّ ما اجترّ، وهو للبقرة و الشاة و الظبيّ و شبهها بمنزلة القدم للإنسان (أقرب الموارد).

و لو أبدلنا بالأكبر كلمة «طائر» فإنّه لا ينتج الإيجاب: بعضُ المُجترّ طائر.

ضُروبه[(١)]:

بحسب الشرطين المذكورين في هذا الشكل تكون الضروب المنتجة منه أربعة فقط، لأنّ الشرط الأوّل تسقط به ثمانية: حاصل ضرب السالبتين من الصغرى في السالبتين من الكبرى فهذه أربعة، و حاصل ضرب الموجَبتين في الموجَبتين فهذه أربعة أُخرى. و الشرط الثاني تسقط به أربعة: و هي السالبتان في الصغرى مع الموجَبة الجزئيّة في الكبرى، و الموجَبتان في الصغرى مع السالبة الجزئيّة في الكبرى.

فالباقي أربعة ضُروب منتجة، كلّها يُبرهَن عليها بتوسّط الشكل الأوّل كما سترى:

(الضرب الأوّل) من موجَبةٍ كلّيّةٍ و سالبةٍ كلّيّة، ينتج سالبةً كلّيّة.

مثاله:

كلّ مُجْتَرٍّ ذوظِلْف.

و لا شيء من الطائر بذي ظِلْف.

∴ لا شيء من المُجْتَرّ بطائر.

و يُبرهَن عليه بعكس الكبرى بالعكس المستوي، ثمّ ضمّ العكس إلى نفس الصغرى فيتألّف [قياس][(٢)] من الضرب الثاني من الشكل الأوّل، و ينتج نفسَ النتيجة المطلوبة، فيقال باستعمال الرموز:

---

(١) راجع الحاشية: ص ٩٣، و شرح الشمسيّة: ص ١٤٤، و شرح المنظومة: ص ٧٩.

(٢) ما بين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

المفروض: كلّ ب م و لا حـ م.

المدّعى: أنّه ينتج ∴ لا ب حـ.

البرهان:

نعكس الكبرى بالعكس المستوي إلى «لا م حـ» و نضمّها إلى الصغرى، فيحدث:

كلّ ب م و لا م حـ (الضرب الثاني من الشكل الأوّل).

ينتج ∴ لا ب حـ (و هو المطلوب).

(الثاني) من سالبةٍ كلّيّةٍ و موجَبةٍ كلّيّة، ينتج سالبةً كلّيّة.

مثاله:

لا شيء من الممكنات بدائم.

و كُلُّ حقٍّ دائم.

∴ لا شيء من الممكنات بحقّ.

يُبرهَن عليه بعكس الصغرى، ثمّ بجعله[1] كبرى، و كبرى الأصل صغرى لها، ثمّ بعكس النتيجة، فيقال:

المفروض: لا ب م، كلّ حـ م.

المدّعى: ∴ لا ب حـ.

البرهان:

إذا صدَقت لا ب م صدَقت لا م ب (العكس المستوي).

فنضمّ هذا العكس إلى كبرى الأصل بجعله كبرى لها، فيكون:

---

(١) في الأصل «يجعلها» والصحيح ما أثبتناه.

كلّ حـ م و لا م ب (الضرب الثاني من [الشكل][1] الأوّل).

∴ لا حـ ب.

و تنعكس إلى لا ب حـ (وهو المطلوب).

(الثالث) من موجَبةٍ جزئيّةٍ و سالبةٍ كلّيّة، ينتج سالبةً جزئيّة.

مثاله:

بعضُ المعدن ذهب.

و لا شيء من الفضّة بذهب.

∴ بعضُ المعدن ليس بفضّة.

و يُبرهن عليه بما بُرهِن به على الضرب الأوّل، فيقال:

المفروض: ع ب م و لا حـ م.

المدّعى: ∴ س ب حـ.

البرهان:

إذا صدَقت لا حـ م (الكبرى) صدَقت لا م حـ (العكس المستوي).

و بضمّه إلى الصغرى يحدث:

ع ب م و لا م حـ (الضرب الرابع من [الشكل][2] الأوّل).

∴ س ب حـ (و هو المطلوب).

(الرابع) من سالبةٍ جزئيّةٍ و موجَبةٍ كلّيّة، ينتج سالبةً جزئيّة.

مثاله:

بعضُ الجسم ليس بمعدن.

(١ و ٢) ما بين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

و كلّ ذهبٍ معدن.

∴ بعضُ الجسم ليس بذهب.

و لا يُبرهَن عليه بطريقة العكس * الّتي ذكرناها في الضروب الثلاثة، لأنّ الصغرى سالبة جزئيّة لا تنعكس، و عكس الكبرى جزئيّة لا يلتئم منه[1] و من الصغرى قياس، لأنّه لا قياس من جزئيّتين؛ فنفزع حينئذٍ للبرهان عليه إلى طريقةٍ أُخرى تُسمّى «طريقة الخُلف» فيقال:

المفروض: س ب م و كلّ حـ م.

المدّعى: ∴ س ب حـ.

البرهان:

لو لم تصدُق س ب حـ (النتيجة) لصدَق نقيضُها كلّ ب حـ.

فنجعل هذا النقيض صغرى لكبرى الأصل، فيتألّف قياس من الضرب الأوّل من الشكل الأوّل:

كلّ ب حـ و كلّ حـ م.

∴ كُلّ ب م.

فيكذب نقيض هذه النتيجة س ب م.

و هو عين الصغرى المفروض صدقُها.

و هذا خلاف الفرض.

فوجب صِدق س ب حـ (و هو المطلوب).

(*) سيأتي في تنبيهات الشكل الثالث أنّ هذه الطريقة تُسمّى «طريقة الردّ» لأنّه بالعكس يردّ القياس إلى الشكل الأوّل البديهيّ لينتج المطلوب.

(١) في الأصل «منها» والصحيح ما أثبتناه لأنّ الضمير يرجع إلى «عكس».

تمرين

بَرهِنْ على كلّ واحدٍ من الضروب الثلاثة الأُولى بطريقة الخُلف الّتي برهنّا بها على الضرب الرابع.

الشكل الثالث

و هو ما كان الأوسط فيه موضوعاً في المقدّمتين معاً، فيكون الأكبر محمولاً في الكبرى و النتيجة معاً، و لكنّ الأصغر يختلف وضعُه، فإنّه محمولٌ في الصغرى موضوعٌ في النتيجة. و من هنا كان هذا الشكل بعيداً عن مقتضى الطبع و أبعد من الشكل الثاني[١]، لأنّ الاختلاف هنا[٢] في موضوع النتيجة الّذي هو أقرب إلى الذهن، و كان الاختلاف في الثاني في محمولها. و لأجل أنّ الأكبر فيه متّحد الوضع في الكبرى و النتيجة ـ كالشكل الأوّل ـ كان أقرب من الرابع.

شروطه[٣]:

لهذا الشكل شرطان أيضاً: إيجاب الصغرى، و كلّيّة إحدى المقدّمتين.

(أمّا الأوّل) فلأنّه لو كانت الصغرى سالبة فلا نعلم حال الأكبر المحمول[٤] على الأوسط بالسلب أو الإيجاب، أيُلاقي الأصغر الخارج عن الأوسط أو

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٤١، و شرح المنظومة: ص ٧٦.

(٢) في الأصل «كان» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) راجع الحاشية: ص ٩٤، و شرح الشمسيّة: ص ١٤٥، و شرح المنظومة: ص ٧٧، و شرح المطالع: ص ٢٥٤.

(٤) لا تخفى المسامحة في التعبير بالمحمول بالسلب، لأنّ السلب هو سلب الحمل و عدم الحمل.

يفارقه؟ لأنّه لو كانت الكبرى موجَبة فإنّ الأوسط يباين الأصغر و يُلاقي الأكبر، و شيءٌ واحد قد يُلاقي و يباين شيئين متلاقيين أو شيئين متباينين، كالناطق يُلاقي الحيوان و يباين الفرس و هما متلاقيان، و يُلاقي الحيوان و يباين الشجر و هما متباينان.

و لو كانت الكبرى سالبة أيضاً فإنّ الأوسط يباين الأصغر و الأكبر معاً، و الشيء الواحد قد يباين شيئين متلاقيين و قد يباين شيئين متباينين، كالذهب المباين للفرس و الحيوان و هما متلاقيان، و يباين الشجر و الحيوان و هما متباينان.

فإذا قيل:

أ ـ لا شيء من الناطق بفرس.

و كلّ ناطقٍ حيوان.

فإنّه لا ينتج السلب.

و لو وضعنا مكان فرس «شجر» فإنّه لا ينتج الإيجاب.

ب ـ لا شيء من الذهب بفرس.

[و] لا شيء من الذهب بحيوان.

فإنّه لا ينتج السلب.

و لو وضعنا مكان فرس «شجر» فإنّه لا ينتج الإيجاب.

(و أمّا الثاني) و هو كلّيّة إحدى المقدّمتين ـ فلأنّه قد تقدّم في القاعدة الثالثة من القواعد العامّة للقياس: أنّه لا إنتاج[1] من جزئيّتين. و ليس هنا ما يقتضي اعتبار كلّيّة خصوص إحدى المقدّمتين.

---

(١) في الأصل «لا ينتج» والصحيح ما أثبتناه، كما مرّ في ص ٢٦٢.

ضُروبه[١]:

بحسب الشرطين المذكورين تكون الضروب المنتجة من هذا الشكل ستّة فقط، لأنّ الشرط الأوّل تسقط به ثمانيةُ ضروبٍ كالشكل الأوّل. و الشرط الثاني يسقط به ضربان: الجزئيّتان الموجَبتان، و الجزئيّة الموجَبة مع الجزئيّة السالبة. فالباقي ستّة يحتاج كلّ منها إلى برهان. و نتائجها جميعاً جزئيّة.

(الضرب الأوّل) من موجَبتين كلّيّتين، ينتج موجَبةً جزئيّة.

مثاله:

كلّ ذهبٍ معدن.

و كلّ ذهبٍ غالي الثمن.

∴ بعضُ المعدن غالي الثمن.

و يُبرهَن عليه بعكس الصغرى، ثمّ ضمّه إلى كبرى الأصل، فيكون من ثالث الشكل الأوّل لينتج المطلوب.

المفروض: كلّ م ب و كلّ م حـ.

المدّعى: ∴ ع ب حـ.

البرهان:

إذا صدَقت كلّ م ب صدَقت ع ب م (العكس المستوي).

فنضمّ العكس إلى كبرى الأصل ليكون ع ب م و كلّ م حـ (ثالث الأوّل).

∴ ع ب حـ (المطلوب).

---

(١) راجع الحاشية: ص ٩٥، و شرح الشمسيّة: ص ١٤٥، و شرح المنظومة: ص ٨٠.

و لا ينتج كلّيّةً، لجواز أن يكون «ب» أعمّ من «حـ» و لو من وجه، كالمثال.

(الثاني) من كلّيّتين و الكبرى سالبة، ينتج سالبةً جزئيّة.

مثاله:

كلّ ذهبٍ معدن.

و لا شيء من الذهب بفضّة.

∴ بعضُ المعدن ليس بفضّة.

و يُبرهَن عليه بعكس الصغرى كالأوّل، فنقول:

المفروض: كلّ م ب و لا م حـ

المدّعى: ∴ س ب حـ.

البرهان:

نعكس الصغرى، فتكون ع ب م، فنضمّها إلى الكبرى، فيحدث:

ع ب م و لا م حـ (رابع الأوّل).

∴ س ب حـ (المطلوب).

(الثالث) من موجَبتين و الصغرى جزئيّة، ينتج موجَبةً جزئيّة.

مثاله:

بعضُ الطائر أبيض.

و كلّ طائرٍ حيوان.

∴ بعضُ الأبيض حيوان.

البرهان:

نعكس الصغرى كالأوّل، فنقول:

المفروض: ع م ب و كلّ م حـ.

المدّعى: ∴ ع ب حـ.

البرهان:

نعكس الصغرى إلى ع ب م، و نضمّها إلى الكبرى، فيحدث:

ع ب م و كلّ م حـ (ثالث الأوّل).

∴ ع ب حـ (المطلوب).

(الرابع) من موجَبتين و الكبرى جزئيّة، ينتج موجَبةً جزئيّة.

مثاله:

كلّ طائرٍ حيوان.

بعضُ الطائر أبيض.

∴ بعضُ الحيوان أبيض

و يُبرهَن عليه بعكس الكبرى ثمّ جعلِه[1] صغرى و صغرى الأصل كبرى لها، ثم بعكس النتيجة، فنقول:

المفروض: كلّ م ب و ع م حـ.

المدّعى: ∴ ع ب حـ.

البرهان:

نعكس الكبرى إلى ع حـ م، و نجعلها صغرى لصغرى الأصل، فيحدث:

ع حـ م كلّ م ب (ثالث الأوّل).

(١) في الأصل «جعلها» والصحيح ما أثبتناه.

∴ ع حـ ب.

و ينعكس بالعكس المستوي إلى ع ب حـ (المطلوب).

(الخامس) من موجَبةٍ كلّيّةٍ و سالبةٍ جزئيّة، ينتج سالبةً جزئيّة.

مثاله:

كلّ حيوانٍ حسّاس.

و بعضُ الحيوان ليس بإنسان.

∴ بعضُ الحسّاس ليس بإنسان.

و لا يُبرهَن عليه بطريق العكس، لأنّ السالبة الجزئيّة لا تنعكس، و الموجَبة الكلّيّة تنعكس إلى جزئيّة، و لا قياس من[1] جزئيّتين؛ فلذلك يُبرهَن عليه بالخُلف، فنقول:

المفروض: كلّ م ب و س م حـ.

المدّعى: ∴ س ب حـ.

البرهان:

لو لم تصدُق س ب حـ لصدَق نقيضُها كلّ ب حـ.

نجعله كبرى لصغرى الأصل، فيحدث:

كلّ م ب و كلّ ب حـ (الأوّل من الأوّل).

∴ كلّ م حـ.

فيكذب نقيضُها س م حـ، و هو عين الكبرى الصادقة. (هذا خُلف).

فيجب أن يصدُق س ب حـ (المطلوب).

---

(١) في الأصل «بين» والصحيح ما أثبتناه.

(السادس) من موجَبةٍ جزئيّةٍ و سالبةٍ كلّيّة، ينتج سالبةً جزئيّة.

مثاله:

بعضُ الذهب معدن.

و لا شيء من الذهب بحديد.

∴ بعضُ المعدن ليس بحديد.

و يُبرهَن عليه بعكس الصغرى ثمّ ضمِّه إلى كبرى الأصل ليكون من رابع الشكل الأوّل، لينتج المطلوب.

المفروض: ع م ب و لا م حـ.

المدّعى: ∴ س ب حـ.

البرهان:

نعكس الصغرى إلى ع ب م، فنضمّه إلى الكبرى، ليحدث:

ع ب م و لا م حـ (رابع الأوّل).

∴ س ب حـ (المطلوب).

تنبيهات

طريقة الخُلف[1]:

١ ـ إنّ كلّاً من ضروب الشكل الثالث يمكن إقامة البرهان عليه بطريقة الخُلف، كضروب الثاني.

و «الخُلف»: استدلالٌ غير مباشر يُبرهَن به على كِذب نقيض المطلوب،

(١) راجع الحاشية: ص ٩٥، و شرح الشمسيّة: ص ١٤٤ و ١٤٥ و ١٤٨.

ليستدلّ به على صِدق المطلوب. و هو في الأشكال خاصّة [أن][١] يؤخذ نقيضُ النتيجة المطلوب إثباتها، فيقال: لو لم تصدُق لَصدَق نقيضُها، و إذ فُرض صِدق النقيض يُضمّ إلى إحدى المقدّمتين المفروض صِدقُها ليتألّف من النقيض و هذه المقدّمة ضربٌ من ضروب الشكل الأوّل، فينتج ما يناقض المقدّمة الأُخرى الصادقة بالفرض. هذا خُلف، فلا بدّ أن تكذِب هذه النتيجة، و كِذبُها لا بدّ أن ينشأ من كِذب نقيض المطلوب، فيثبت صدقُ المطلوب. و قد تقدّمت أمثلته.

و على الطالب أن يجري استعمالَه في جميع الضروب شَحْذاً لذهنه و ليلاحِظ أيّةَ مقدّمةٍ يجب أن يختارها من القياس المفروض، ليلتئم من النقيض و من المقدّمة الضربُ المنتِج.

دليل الافتراض[٢]:

٢ ـ و قد يُستدلّ بـ«دليل الافتراض» على إنتاج بعض الضروب الّذي تكون إحدى مقدّمتيه جزئيّة من هذا الشكل أو من الثاني. و لا بأس بشرحه تنويراً لأفكار الطلّاب و إن كانوا في غنىً عنه بدليل العكس و الخُلف. و له مراحل ثلاث:

(الأُولى) الفرض، و هو أن نفرض اسماً خاصّاً للبعض الّذي هو مورد الحكم في القضيّة الجزئيّة، فنفرضه حرف «د» لأنّ في قولنا مثلاً: «بعضُ الحيوان ليس بإنسان» لا بدّ أن يُقصد في البعض شيءٌ معيَّنٌ يصحّ سلبَ الإنسان عنه، مثل: فرس و قرد و طائر ... و نحوها، فنصطلح على هذا الشيء المعيَّن و نُسمّيه «د». ففي مثل القضيّة: «بعضُ م ب» يكون «د»عبارة أُخرى عن قولنا: «بعضُ م».

---

(١) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه السياق.

(٢) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٤٦ و ١٤٨.

(الثانية) استخراج قضيّتين صادقتين بعد الفرض، فإنّه بعد الفرض المذكور نستطيع أن نحصل على قضيّتين صادقتين قطعاً:

١ ـ قضيّة موجَبة كلّيّة موضوعها الاسم المفروض «د» و محمولها موضوع القضيّة الجزئيّة، ففي المثال المتقدّم تكون «كلّ د م» صادقة، لأنّ «د» بعضُ «م» حسب الفرض، و الأعمّ يُحمل على جميع أفراد الأخصّ قطعاً.

٢ ـ قضيّة كلّيّة ـ موجَبة أو سالبة تبعاً لكيف الجزئيّة ـ موضوعها الاسم المفروض «د» و محمولها محمول الجزئيّة، ففي المثال تكون «كلّ د ب» صادقة، لأنّ «د» هو البعضُ الّذي هو كلّه «ب». و إذا كانت الجزئيّة سالبة مثل «س م ب» تكون «لا د ب» صادقة، لأنّ «د» هو البعضُ المسلوبُ عنه «ب».

(الثالثة) تأليف الاقترانات المنتجة للمطلوب، لأنّا بعد استخراج تلك القضيّتين تزيد ثروة معلوماتنا، فنستعملهما في تأليف اقترانات نافعة منهما و من المقدّمتين للقياس المفروض صِدقُهما، لاستخراج النتيجة المطلوب إثباتُ صِدقها.

و لنجرِّب هذا الدليل بعد أن فهمنا مراحله في الاستدلال على الضرب الخامس من الشكل الثالث، فنقول:

المفروض: كلّ م ب و س م حـ (الخامس من الثالث).

المدّعى: ∴ س ب حـ.

البرهان بالافتراض:

نفرض «بعض م» ـ في السالبة الجزئيّة «س م حـ» ـ الّذي هو «ليس حـ» أنّه «د» فنستخرج القضيّتين الصادقتين:

١ ـ كلّ د م.

٢ ـ لا د حـ.

ثمّ نأخذ القضيّة (رقم ١) و نجعلها صغرى لصغرى الأصل، فيحدث:

كلّ د م و كلّ م ب (أوّل الشكل الأوّل).

∴ كلّ د ب.

ثمّ هذه النتيجة نجعلها صغرى للقضيّة (رقم ٢) فيحدث:

كلّ د ب و لا د حـ (ثاني الشكل الثالث).

∴ س ب حـ (و هو المطلوب).

و لنجرّبه ثانياً في الاستدلال على الضرب الرابع من الشكل الثاني، فنقول:

المفروض: س ب م و كلّ حـ م.

المدّعى: ∴ س ب حـ.

البرهان بالافتراض:

نفرض «بعض ب» الّذي هو «ليس م» أنّه «د» و ذلك في السالبة الجزئيّة «س ب م» فنستخرج القضيّتين الصادقتين:

١ ـ كلّ د ب.

٢ ـ لا د م.

ثمّ نأخذ القضيّة (رقم ٢) و نجعلها صغرى لكبرى الأصل، فيحدث:

لا د م و كلّ حـ م (ثاني الشكل الثاني).

∴ لا د حـ.

ثمّ نعكس القضيّة (رقم ١) إلى ع ب د.

و نضمّ هذا العكس إلى النتيجة الأخيرة و نجعله صغرى، فيحدث:

ع ب د و لا د حـ (رابع الشكل الأوّل).

∴ س ب حـ (و هو المطلوب).

فرأيت أنّا استعملنا ـ في الأثناء ـ العكس المستوي للقضيّة (رقم ١) لأنّـه

لو لاه لما استطعنا أن نؤلّف قياساً إلّا من الشكل الثالث الّذي هو متأخّر عن الثاني.
و كذلك نستعمل هذا العكس في دليل الافتراض على الضرب الثالث من الثاني.

و على الطالب أن يستعمل دليل الافتراض في غير ما ذكرنا من الضروب الّتي تكون إحدى مقدّماتها جزئيّة، لزيادة التمرين.

الـــرد[١]:

٣ ـ و من البراهين على إنتاج الأشكال الثلاثة عدا الأوّل «الردّ» و هو تحويل الشكل إلى الشكل الأوّل، إمّا بتبديل المقدّمتين في الشكل الرابع، و إمّا بتحويل إحدى المقدّمتين إلى عكسها المستوي. ففي الشكل الثاني تعكس الكبرى في بعض ضُروبه القابلة للعكس، و في الثالث تعكس الصغرى في بعض ضُروبه القابلة للعكس، كما سبق. و في بعض ضُروبهما قد نحتاج إلى استعمال نقض المحمول أو عكس النقيض إذا لم نتمكّن من العكس المستوي، حتّى نتوصّل إلى الشكل الأوّل المُنتِج نفسَ النتيجة المطلوبة.

و على الطالب أن يطبّق ذلك بدقّة على جميع ضُروب الشكلَين لغرض التمرين.

الشكل الرابع

و هو ما كان الأوسط فيه موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى عكس الأوّل، فيكون وضع الأصغر و الأكبر في النتيجة يخالف وضعهما في المقدّمتين.
و من هنا كان هذا الشكلُ[٢] أبعدَ الجميع عن مقتضى الطبع غامضَ الإنتاج عن الذهن. و لذا تركه جماعة من علماء المنطق في مؤلّفاتهم و اكتفوا بالثلاثة الأُولى.

---

(١) راجع الحاشية: ص ٩٣ و ٩٥ و ٩٧، و شرح الشمسيّة: ص ١٤٤ و ١٤٦ و ١٤٧.
(٢) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٤١.

شروطه[١]:

يشترط في إنتاج هذا الشكل الشروطُ الثلاثة العامّة في كلّ شكل ـ الّتي تقدّم ذكرها في القواعد العامّة ـ و هي: أن لا يتألّف من سالبتين، و لا من جزئيّتين، و لا من سالبة صغرى و جزئيّة كبرى.

و يُشترط أيضاً فيه شرطان خاصّان به:

١ ـ أن لا تكون إحدى مقدّماته سالبةً جزئيّة.

٢ ـ كلّيّة الصغرى إذا كانت المقدّمتان موجَبتين، فلو أنّ الصغرى كانت موجَبة جزئيّة لما جاز أن تكون الكبرى موجَبة، بل يجب أن تكون سالبةً كلّيّة.

ضُروبه[٢]:

بحسب الشروط الخمسة تكون الضُروب المنتَجة منه خمسة فقط، لأنّه بالشرط الأوّل تسقط أربعة: حاصل ضرب السالبتين في السالبتين. و بالثاني تسقط ثلاثة: الجزئيّتان سواء كانتا موجَبتين أو مختلفتين بالإيجاب و السلب. و بالثالث يسقط واحد: السالبة الكلّيّة مع الموجَبة الجزئيّة. و بالرابع ضربان: السالبة الجزئيّة صغرى أو كبرى مع الموجَبة الكلّيّة. و بالخامس ضربٌ واحد: الموجَبة الجزئيّة الصغرى مع الموجَبة الكلّيّة الكبرى.

فالباقي خمسة ضُروب نقيم عليها البرهان.

(الضرب الأوّل) من موجَبتين كلّيّتين، ينتج موجَبةً جزئيّة.

مثاله:

كلّ إنسانٍ حيوان.

و كلّ ناطقٍ إنسان.

---

(١) راجع الحاشية: ص ٩٦، و شرح الشمسيّة: ص ١٤٧، و شرح المنظومة: ص ٧٨، و شرح المطالع: ص ٢٥٦.

(٢) راجع الحاشية: ص ٩٦، و شرح الشمسيّة: ص ١٤٧.

∴ بعضُ الحيوان ناطق.

و يُبرهَن عليه بالردّ، بتبديل المقدّمتين، إحداهما في مكان الأُخرى، فيرتدّ إلى الشكل الأوّل، ثم نعكس النتيجةَ ليحصل المطلوب، فيقال:

المفروض: كلّ م ب و كلّ حـ م.

∴ ع ب حـ.

البرهان:

بالردّ بتبديل المقدّمتين، فيحدث:

كلّ حـ م ، كلّ م ب (الأوّل من الأوّل).

∴ كلّ حـ ب.

و ينعكس إلى ع ب حـ (و هو المطلوب).

و إنّما لا ينتج هذا الضرب كلّيّة لجواز أن يكون الأصغر أعمّ من الأكبر كالمثال.

(الثاني) من موجَبةٍ كلّيّةٍ و موجَبةٍ جزئيّة، ينتج موجَبةً جزئيّة.

مثاله:

كلّ إنسانٍ حيوان.

و بعضُ الولود إنسان.

∴ بعضُ الحيوان ولود.

و يُبرهَن عليه بالردّ بتبديل المقدّمتين ثمّ بعكس النتيجة، و لا ينتج[1] كلّيّاً، لجواز عموم الأصغر.

(الثالث) من سالبةٍ كلّيّةٍ و موجَبةٍ كلّيّة، ينتج سالبةً كلّيّة.

---

(١) لا حاجة إلىٰ هذا البيان بعد كون الكبرىٰ جزئيّة و النتيجة تابعةً لأخسّ المقدّمتين.

مثاله:

لا شيء من الممكن بدائم.

و كلّ محلٍّ للحوادث ممكن.

∴ لا شيء من الدائم بمحلٍّ للحوادث.

و يُبرهَن عليه أيضاً بالردّ بتبديل المقدّمتين ثمّ بعكس النتيجة.

(الرابع) من موجَبةٍ كلّيّةٍ و سالبةٍ كلّيّة، ينتج سالبةً جزئيّة.

مثاله:

كلّ سائلٍ يتبخّر.

و لا شيء من الحديد بسائل.

∴ بعضُ ما يتبخّر ليس بحديد.

و لا يمكن البرهان عليه بالردّ بتبديل المقدّمتين، لأنّ الشكل الأوّل لا ينتج من صغرى سالبة. و لكن يُبرهَن بعكس المقدّمتين و تأليف قياس الشكل الأوّل من العكسين، لينتج المطلوبَ، فيقال:

المفروض: كلّ م ب و لا حـ م.

المدّعى: ∴ س ب حـ.

البرهان:

نعكس المقدّمتين إلى:

ع ب م ، لا م حـ (رابع الأوّل).

∴ س ب حـ (و هو المطلوب)[1].

(١) و لا ينتج كلّيّاً، لجواز عدم وجود التباين الكلّيّ بين الأصغر و الأكبر، كما في: كلّ إنسانٍ حيوان، و لا شيءَ من الفرس بإنسان.

(الخامس) من موجَبةٍ جزئيّةٍ و سالبةٍ كلّيّة، ينتج سالبةً جزئيّة.

مثاله:

بعضُ السائل يتبخَّر.

لا شيء من الحديد بسائل.

∴ بعضُ ما يتبخَّر ليس بحديد.

و هذا أيضاً لا يُبرهَن عليه بتبديل المقدّمتين، لعين السبب. و يمكن أن يُبرهَن عليه بعكس المقدّمتين كالسابق، بلا فرق.

تمرينات

١ ـ بَرهِن على الضرب الثاني ثمّ الخامس من الشكل الرابع بدليل الافتراض.

٢ ـ بَرهِن على الضرب الثالث ثمّ الرابع من الشكل الرابع بدليل الخُلف.

٣ ـ بَرهِن على الضرب الرابع من الشكل الثاني بطريقة «الردّ» و لكن بأخذ منقوضةِ محمولِ كلٍّ من المقدّمتين ثمّ أخذِ العكس المستوي لمنقوضةِ الكبرى، لينتجَ المطلوب.

٤ ـ بَرهِن على الضرب الخامس من الشكل الثالث بطريقة «الردّ»و لكن بأخذ منقوضةِ محمولِ كلٍّ من المقدّمتين ثمّ أخذِ العكس المستوي لمنقوضةِ الكبرى لتأليف قياسٍ من الشكل الأوّل، ثمّ عكس نتيجة هذا القياس لعكس النقيض الموافق، ليحصلَ المطلوب.

٥ ـ بَرهِن على الضرب الأوّل ثمّ الثاني من الشكل الثاني بطريقة «الردّ» و لكن بأخذ منقوضةِ محمولِ كلٍّ من المقدّمتين. و عليك الباقي من البرهان فإنّك ستحتاج إلى استخدام العكس المستوي في كلٍّ من الضربين لتصِلَ إلى المطلوب،

و يتبع ذلك حُسنَ التفاتك و مهارتك في موقع استعماله.

٦ ـ جرِّب أن تُبرهِنَ على الضرب الثالث من الشكل الثاني بطريقة «الردّ» بأخذ منقوضةِ المحمولِ لكلٍّ من المقدّمتين. و إذا لم تتمكّن من الوصول إلى النتيجة فبيِّن السرّ في ذلك.

٧ ـ بَرهِن على ضربين من ضُروب الثالث بطريقة «الخُلف» و اختَرْ منها ما شئت.

يحسُن بالطالب أن يضع بين يديه أمثلةً واقعيّةً للضروب الّتي يُبرهِن عليها في جميع هذه التمرينات، ليتّضح له الأمر بالمثال أكثر.

الاقترانيّ الشرطيّ

تعريفه و حدوده[1]:

تقدّم معنى القياس الاقترانيّ الحمليّ و حدوده. و لا يختلف عنه الاقترانيّ الشرطيّ إلّا من جهة اشتماله على القضيّة الشرطيّة، إمّا بكلا مقدّمتيه أو مقدّمةٍ واحدة؛ فلذلك تكون حدودُه نفسَ حدود الحمليّ من جهة اشتماله على الأوسط و الأصغر و الأكبر، غاية الأمر أنّ الحدّ قد يكون المقدّم أو التالي من الشرطيّة، كما أنّه قد يكون الأوسط خاصّةً جزءاً من المقدّم أو التالي، و سيجيء.

فإذاً يصحّ أن نعرّفه بأنّه الاقترانيّ الّذي كان بعضُ مقدّماته أو كلُّها من القضايا الشرطيّة.

أقسامه:

للاقترانيّ الشرطيّ تقسيمان:

١ ـ تقسيمه من جهة مقدّماته، فقد يتألّف من متّصلتين، أو منفصلتين، أو مختلفتين بالاتّصال و الانفصال، أو من حمليّة و متّصلة، أو من حمليّة و منفصلة. فهذه أقسام خمسة.

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦٠، و شرح المنظومة: ص ٨٣.

٢ ـ تقسيمه باعتبار الحدّ الأوسط جزءاً تامّاً أو غيرَ تامّ، فإنّه لمّا كانت الشرطيّة مؤلَّفة تأليفاً ثانياً[١] (أي أنّها مؤلّفة من قضيّتين بالأصل، و كلّ منهما مؤلَّفة من طرفين) فالاشتراك بين قضيّتين شرطيّتين تارةً في جزءٍ تامّ (أي في جميع المقدَّم أو التالي في كلٍّ منهما) و أُخرى في جزءٍ غير تامّ (أي في بعض المقدَّم أو التالي في كلٍّ منهما) و ثالثةً في جزءٍ تامٍّ من مقدّمةٍ و جزءٍ غير تامٍّ من أُخرى. فهذه ثلاثة أقسام:

الأوّل : ما اشتركت فيه المقدّمتان في جزءٍ تامٍّ منهما، نحو:

كلّما كان الإنسان عاقلاً قنع بما يكفيه.

و كلّما قنع بما يكفيه استغنى.

∴ كلّما كان الإنسان عاقلاً استغنى.

الثاني : ما اشتركت فيه المقدّمتان في جزءٍ غير تامٍّ منهما، نحو:

إذا كان القرآن معجزة فالقرآن خالد.

و إذا كان الخلود معناه البقاء فالخالد لا يتبدّل.

∴ إذا كان القرآن معجزة، فإذا كان الخلود معناه البقاء فالقرآن لا يتبدّل.

فلاحظ بدقّةٍ أنّ التالي من الصغرى «فالقرآن خالد» و التالي من الكبرى «فالخالد لا يتبدّل» يتألّف منهما قياسٌ اقترانيٌّ حمليٌّ من الشكل الأوّل، يُنتج «القرآن لا يتبدّل».

فنجعل هذه النتيجة تالياً لشرطيّةٍ مقدّمها مقدَّم الكبرى، ثمّ نجعل هذه الشرطيّة تالياً لشرطيّةٍ مقدَّمها مقدَّم الصغرى. و تكون هذه الشرطيّة الأخيرة هي النتيجة المطلوبة.

و هذه هي طريقة أخذ النتيجة من هذا القسم إذا تألّف من متّصلتين. و نحن

---

(١) المراد بالثاني في مصطلحهم هو ما ليس بأوّل، و إن كان ثالثاً أو رابعاً أو خامساً و هكذا... و قد مرّ أنّ الشرطيّة قد تؤلّف من شرطيّات مؤلّفة من حمليّات أو شرطيّات .

نكتفي بهذا المقدار من بيان هذا القسم، و لا نذكر أقسامه و لا شروطه لطول الكلام عليها و لمخالفته للطبع الجاري.

الثالث : ما اشتركت فيه المقدّمتان في جزءٍ تـامٍّ من إحداهما غير تامٍّ مـن الأُخرى. و إنّما نتصوّر هذا القسم في المؤلَّف من الحمليّة و الشرطيّة، و سيأتي شرحه و شرح شروطه. أمّا في الشرطيّات المحضة فلا بدّ أن نفرض إحدى الشرطيّتين بسيطة و الأُخرى مركَّبة من حمليّة و شرطيّة[1] بالأصل، ليكون الحدّ المشترك جزءاً تامّاً من الأُولى و غير تامٍّ من الثانية، نحو:

إذا كانت النبوّة من الله تعالى فإذا كان محمّد صلى الله عليه و آله نبيّاً فلا يترك أُمّته سُدىً.

و إذا لم يترك أُمّته سُدىً وجب أن ينصب هادياً.

∴ إذا كانت النبوّة من الله تعالى، فإذا كان محمّدٌ صلى الله عليه و آله نبيّاً وجب أن ينصب هادياً.

فلاحظ أنّ تالي الصغرى مع الكبرى يتألّف منهما قياسٌ شرطيٌّ من القسم الأوّل، و هو ما اشتركت فيه المقدّمتان بجزءٍ تامّ، فينتج على نحو الشكل الأوّل: «إذا كان محمّدٌ صلى الله عليه و آله نبيّاً وجب أن ينصب هادياً» ثمّ نجعل هذه النتيجة تالياً لشرطيّةٍ مقدَّمها مقدَّم الصغرى، فتكون هذه الشرطيّة الجديدة هي النتيجة المطلوبة.

و هذه هي طريقة أخذ النتيجة من هذا القسم الثالث إذا تألّف من متّصلتين.

و نكتفي بهذا البيان عن هذا القسم في الشرطيّات المحضة، للسبب المتقدّم في القسم الثاني.

يبقى الكلام عن القسم الأوّل و هو ما اشتركت فيه المقدّمتان بجزءٍ تامٍّ منهما، و عن القسم الثالث في المؤلَّف من حمليّة و شرطيّة. و لمّا كانت هذه الأقسام

---

(١) أي لا أقلّ من ذلك، و إلّا فيمكن أن تكون مركّبة من شرطيّتين تركَّب كلّ منهما من حمليّتين أو شرطيّتين أو مختلفتين. وهكذا...

موافقة[1] للطبع الجاري فنحن نتوسّع في البحث عنها إلى حدٍّ مّا فنقول:

ينقسم ـ كما تقدّم ـ الاقترانيّ الشرطيّ إلى خمسة أقسام: من جهة كون المقدّمتين من المتّصلات أو المنفصلات أو المختلفات، فنجعل البحث متسلسلاً حسب هذه الأقسام:

١ ـ المؤلَّف من المتّصلات

هذا النوع ـ إذا اشتركت مقدّمتاه بجزءٍ تامٍّ منهما ـ يلحق بالاقترانيّ الحمليّ حذْوَ القُذَّة بالقُذَّة[2]، من جهة تأليفه للأشكال الأربعة، و من جهة شروطها في الكمّ و الكيف، و من جهة النتائج، و بيانِها بالردّ[3] و الخُلف و الافتراض.

فلاحاجة إلى التفصيل و التكرار، و إنّما على الطالب أن يغيّر الحمليّة بالشرطيّة المتّصلة. نعم يشترط أن يتألّف من لزوميّتين[4] و هذا شرطٌ عامٌّ لجميع أقسام الاقترانات الشرطيّة المتّصلة، لأنّ الاتّفاقيّات لا حكم لها في الإنتاج، نظراً إلى أنّ العلاقة بين حدودها ليست ذاتيّة، و إنّما يتألّف منها صورة قياسٍ غير حقيقيّ.

٢ ـ المؤلَّف من المنفصلات[5]

تمهيد:

المنفصلة إنّما تدلّ على العناد بين طرفيها في الصِدق و الكِذب[6]، فإذا

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦٠.

(٢) يُضرب مثلاً للشيئين يستويان ولا يتفاوتان. قاله ابن الأثير في نهايته: ج ٤ ص ٢٨.

(٣) في الأصل «بالعكس» والصحيح ما أثبتناه.

(٤) راجع الجوهر النضيد: ص ١٢٢ و ١٢٣، و أساس الاقتباس: ص ٢٥٩.

(٥) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦٠، و شرح المطالع: ص ٣٠٣، و الجوهر النضيد: ص ١٣٢، و أساس الاقتباس: ص ٢٦١، و التحصيل: ص ١٣٩.

(٦) أو في أحدهما.

اقترنت بمنفصلة أُخرى تشترك معها في جزءٍ تامٍّ أو غير تامّ، فقد لا يظهر الارتباط بين الطرفين[١] على وجهٍ نستطيع أن نحصل على نتيجة ثابتة، لأنّ عناد شيءٍ لأمرين لا يستلزمُ العنادَ بينهما أنفسِهما و لا يستلزمُ عدمَه. و هذا نظير ما قلناه في السالبتين ـ في القاعدة الثانية من القواعد العامّة ـ من أنّ مباينة شيءٍ لأمرين لا يستلزمُ تباينَهما و لا عدمَه، فإذاً لا إنتاج بين منفصلتين، فلا قياس مؤلَّف من المنفصلات.

و هذا صحيح إلى حدٍّ مّا إذا أردنا أن نجمد على المنفصلتين على حالهما. و لكن المنفصلة تستلزم متّصلة، فيمكن تحويلها إليها، فإذا حوّلنا المنفصلتين معاً تألّف القياسُ من متّصلتين يُنتج متّصلةً. و إذا أردنا أن نُصرَّ على جعل النتيجة منفصلة، فإنّ المتّصلة أيضاً يمكن تحويلها إلى منفصلةٍ لازمةٍ لها، فنحصل على نتيجةٍ منفصلة كما نريد.

و عليه، لا بدّ لنا أوّلاً من معرفة تحويل المنفصلة إلى متّصلةٍ لازمةٍ لها و بالعكس قبلَ البحث عن هذا النوع من القياس، فنقول:

تحويل المنفصلة الموجَبة إلى متّصلة:

قد بيّنّا في محلّه أنّ أقسام المنفصلة ثلاثة:

١ ـ **الحقيقيّة**: و هي تستلزمُ أربعَ متّصلاتٍ موافقةٍ لها في الكمّ و الكيف، فيجوز تحويلها إلى كلّ واحدٍ منها، فمنها متّصلتان مقدَّمُ كلّ واحدةٍ منهما عينُ أحد الطرفين و التالي نقيضُ الآخر؛ لأنّ الحقيقيّة لمّا دلّت على استحالة الجمع بين طرفيها، فإذا تحقّق أحدهما فإنّه يستلزمُ انتفاءَ الآخر. و منها متّصلتان مقدَّمُ كلّ

(١) أي الأصغر و الأكبر. فقد مرّ في أوّل مبحث الاقترانيّ الحمليّ ص ٢٥٠ أنّ الحدّين الأصغر و الأكبر يُسمّيان طرفين.

واحدةٍ منهما نقيضُ أحد الطرفين و التالي عينُ الآخر، لأنّ الحقيقيّة أيضاً تدلّ على استحالة الخلوّ من طرفيها، فإذا ارتفع أحدهما فهو يستلزمُ تحقّقَ الآخر.

فإذا صدَق قولنا: العددُ إمّا زوج أو فرد (قضيّة حقيقيّة) صدَقت المتّصلات الأربع:

(١) إذا كان العدد زوجاً فهو ليس بفرد.

(٢) إذا كان العدد فرداً فهو ليس بزوج.

(٣) إذا لم يكن العدد زوجاً فهو فرد.

(٤) إذا لم يكن العدد فرداً فهو زوج.

٢ ـ مانعة الجمع: و هي تستلزم المتّصلتين الأُوليين[١] اللتين مقدَّمُ كلّ واحدةٍ منهما عينُ أحد الطرفين و التالي نقيضُ الآخر، لأنّها كالحقيقيّة في دلالتها على استحالة الجمع، و لا تدلّ على استحالة الخلوّ.

فإذا صدَق: الشيءُ إمّا شجرٌ أو حَجر (مانعة جمع) صدَقت المتّصلتان:

(١) إذا كان الشيء شجراً فهو ليس بحَجر.

(٢) إذا كان الشيء حَجراً فهو ليس بشجر.

و لا تصدُق المتّصلتان:

(٣) إذا لم يكن الشيء شجراً فهو حَجر.

(٤) إذا لم يكن الشيء حَجراً فهو شجر.

٣ ـ مانعة الخلوّ: و هي تستلزم المتّصلتين الأخيرتين فقط اللتين مقدَّمُ كلّ واحدةٍ منهما نقيضُ أحد الطرفين و التالي عينُ الآخر، لأنّها كالحقيقيّة في دلالتها على استحالة الخلوّ، و لا تدلّ على استحالة الجمع.

---

(١) في الأصل «الاوليتين» و الصحيح ما أثبتناه.

فإذا صدَق: زيدٌ إمّا في الماء أو لا يغرق (مانعة خلوّ) صدَقت المتّصلتان:

(٣) إذا لم يكن زيدٌ في الماء فهو لا يغرق.

(٤) إذا غرِق زيدٌ فهو في الماء.

و لا تصدُق المتّصلتان الأُوليان:

(١) إذا كان زيدٌ في الماء فهو يغرق.

(٢) إذا لم يغرق[1] زيدٌ فهو ليس في الماء.

تحويل المنفصلة السالبة إلى متّصلة:

أمّا المنفصلة السالبة كلّيّةً أو جزئيّةً، فإنّها تُحوَّل إلى متّصلةٍ سالبةٍ جزئيّة، الحقيقيّةُ إلى أربعٍ على نحو الموجَبة، و كلٌّ من مانعتَي الجمع و الخلوّ إلى اثنتين على نحو الموجَبة أيضاً.

فإذا قلنا على نحو الحقيقيّة: «ليس البتّة إمّا أن يكون الاسم معرَباً أو مرفوعاً» فإنّه تصدُق المتّصلات الأربع الآتية:

(١) قد لا يكون إذا كان الاسم معرَباً فهو ليس بمرفوع.

(٢) قد لا يكون إذا كان الاسم مرفوعاً فهو ليس بمعرَب.

(٣) قد لا يكون إذا لم يكن الاسم معرَباً فهو مرفوع.

(٤) قد لا يكون إذا لم يكن الاسم مرفوعاً فهو معرَب.

و لا تصدُق بعضُ هذه المتّصلات كلّيّاً في هذا المثال. فلو جعلنا المتّصلة (رقم ١) مثلاً كلّيّةً هكذا: «ليس البتّة إذا كان الاسم معرَباً فهو ليس بمرفوع» فإنّها كاذبة، لصِدق نقيضها، و هو: «قد يكون إذا كان الاسم معرَباً فهو ليس بمرفوع».

---

(١) في الأصل «غرق» والصحيح ما أثبتناه.

و هكذا تُحوَّل مانعتا[١] الجمع و الخلوّ السالبتان. و على الطالب أن يضع أمثلةً لهما.

تحويل المتّصلة إلى منفصلة:

و المتّصلة اللزوميّة الموجَبة[٢] تستلزم مانعةَ الجمع و مانعةَ الخلوّ، المتّفقتين معها في الكمّ و الكيف، فيجوز تحويلُها إليهما.

الأُولى: مانعة الجمع، تتألّف من عين المقدَّم و نقيض التالي، لأنّ المقدَّم لمّا كان يستلزم التالي فهو لا يجتمع مع نقيضه قطعاً، و إلّا لاجتمع النقيضان، أي التالي و نقيضه.

فإذا صدق: «كلّما غرِق زيدٌ فهو في الماء» صدَقت: «دائماً إمّا زيدٌ قد غرِق أو ليس في الماء». (مانعة جمع).

الثانية: مانعة الخلوّ، تتألّف من نقيض المقدَّم و عينِ التالي، بعكس الأُولى، لأنّ المقدَّم[٣] لمّا كان لا يجتمع مع نقيض التالي فلا يخلو الأمر من نقيض المقدَّم و عين التالي، و إلّا لو خلا منهما بأن يرتفعا معاً ـ و ارتفاع نقيض المقدَّم بالمقدَّم و ارتفاع التالي بنقيضه ـ فمعناه: أنّه جاز اجتماع المقدَّم و نقيض التالي. و هذا خُلفٌ.

ففي المثال المتقدّم لا بدّ أن تصدُق: دائماً إمّا زيدٌ لم يغرَق أو في الماء. (مانعة خلوّ).

---

(١) في الأصل «مانعة» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) كان الأولى أن يقول: «و المتّصلة اللزوميّة سواء كانت موجَبة أو سالبة» و يترك الفقرة الأخيرة الآتية من قوله: «و السالبة تحمل على الموجَبة... إلخ».

(٣) لا يخفى عليك أنّه يثبت بما ذكره قاعدة كلّيّة، هي: أنّ كلّ شيئين تكون النسبة بينهما امتناع الجمع فبين نقيضيهما تكون النسبة هي امتناع الخلوّ.

و السالبة تُحمل على الموجَبة في تحويلها إلى مانعة الجمع و مانعة الخلوّ المتّفقتين معها في الكمّ و الكيف.

التأليف من المنفصلات و شروطه:

بعد هذا التمهيد المتقدّم نشرع في موضوع البحث، فنقول: لمّا كان المقدَّم و التالي في المنفصلة لا امتياز بينهما فكذلك لا يكون بين المنفصلتين المؤلّفتين امتيازٌ بالطبع، فأيّهما جعلتَها الصغرى صحّ لك، فلا تتألّف[1] من هذا النوع الأشكال الأربعة.

و لكن لمّا كانت المنفصلتان تُحوَّلان إلى متّصلتين فينبغي أن تُراعى صورةُ التأليف بين المتّصلتين و على أيّ شكلٍ تكون الصورة، و لا بدّ من مراعاة شروط ذلك الشكل الحادث، و لذا قد يضطرّ إلى جعل إحدى المقدّمتين بالخصوص صغرى، ليأتلف شكلٌ متوفّرةٌ فيه الشروط.

أمّا شروط هذا النوع فللمنطقيّين فيها كلام و اختلاف كثير. و الظاهر أنّ الاختلاف ناشئٌ من عدم مراعاة وجوب تحويل المنفصلة إلى متّصلة، فيُلاحَظ أخذُ النتيجة من المنفصلتين رأساً، فذَكر بعضُهم أو أكثرُهم أنّ من جملة الشروط إيجاب المقدّمتين معاً و أن لا يكونا مانعتَي جمعٍ و لا حقيقيّتين. و لكن لو حوّلنا المنفصلتين إلى متّصلتين فإنّا نجدهما ينتجان و لو كانت إحداهما سالبةً أو كلاهما مانعتَي جمعٍ أو حقيقيّتين. غير أنّه يجب أن تؤلَّف المتّصلتان على صورة قياسٍ من أحد الأشكال الأربعة حاوياً على شروط ذلك القياس، كما قدّمنا. فمثلاً: لو كانت المقدّمتان مانعتَي جمعٍ وجب تحويلُهما إلى متّصلتين تؤلِّفان قياساً من الشكل

(١) أي لا ثمرة في هذا التأليف و التقسيم إلى الأشكال الأربعة. نظير ما مرّ ص ٢٢٥ في تفسير قولهم: المنفصلة لا عكس لها.

الثالث، كما سيأتي مثالُه(١). أمّا لو تـألّـفتا(٢) عـلى غـير هـذا الشكـل فـإنّهما لا تنتجان، لعدم توفّر شروط ذلك الشكل.

و عليه، فنستطيع أن نقول: لهذا النوع شرطٌ واحدٌ عامٌ، و هو أن يصحّ تحويل المنفصلتين إلى متّصلتين تؤلّفان قياساً من أحد الأشكال الأربـعة حـاوياً عـلى شروط ذلك الشكل.

و على الطالب أن يبذل جُهدَه لاستخراج جميع المتّصلات اللازمة للمقدّمتين، ثمّ يقارنَ بعضَها ببعض ليحصُلَ على صورة القياس المُنتِج لمطلوبه.

طريقة أخذ النتيجة:

ممّا تقدّم كلّه نعرف الطريقة الّتي يلزم اتّباعها لاستخراج النـتيجة فـي هـذا

---

(١) لا يخفى عليك أنّه لم يأتِ بمثاله، فهاك:

دائماً الشيء إمّا حَجر أو شجر.

و دائماً الشيء إمّا شجر أو إنسان.

فتُحوَّل الأُولى إلى متّصلتين هما:

(١) كلّما كان الشيء حَجراً فهو ليس بشجرٍ.

(٢) كلّما كان الشيء شجراً فهو ليس بحَجر.

و تُحوَّل الثانية إلى متّصلتين أيضاً هما:

(٣) كلّما كان الشيء شجراً فهو ليس بإنسان.

(٤) كلّما كان الشيء إنساناً فهو ليس بشجر.

أ: فإذا انضمّ (١) إلى (٣) لا يتألّف قياس، لعدم تكرّر الأوسط.

ب: و إذا انضمّ (١) إلى (٤) كان قياساً من الشكل الثاني لا ينتج، لعدم الاختلاف فـي الكيف.

ج: و إذا انضمّ (٢) إلى (٣) يتألّف قياس من الشكل الثالث ينتج: قد يكون إذا لم يكن الشيء حَجراً فهو ليس بإنسان.

د: و إذا انضمّ (٢) إلى (٤) لا يتألّف قياس، لعدم تكرّر الأوسط.

(٢) في الأصل «تألّفا» والصحيح ما أثبتناه.

النوع. و نحن حسب الفرض إنّما نبحث عن خصوص القسم الأوّل منه، و هو ما اشتركت فيه المقدّمتان بجزءٍ تامٍّ منهما. فعلينا أن نتّبع ما يأتي:

١ ـ نُحوِّل كلّاً من المنفصلتين إلى جميع المتّصلات الّتي يمكن أن تُحوَّل إليها.

و قد تقدّم أنّ الحقيقيّة تُحوَّل إلى أربع متّصلات، و كلّاً من مانعتَي الجمع و الخلوّ إلى اثنتين.

٢ ـ نُقارن بين المتّصلات المحوَّلة من إحدى المقدّمتين و بين المتّصلات المحوَّلة من الأُخرى، فنختار الصورة الّتي يتكرّر فيها حدٌّ أوسط و تكون على شكلٍ تتوفّر فيه شروطُه. و على الأكثر تكون الصورة المُنتجة أكثر[1] من واحدة. و يكفينا أن نختار واحدةً منها تُنتج المطلوب.

٣ ـ نأخذ النتيجة متّصلةً و نحوّلها ـ إذا شئنا ـ إلى منفصلةٍ لازمةٍ لها إمّا مانعة جمعٍ أو مانعة خُلوّ.

فمثلاً: لو كان القياس مؤلَّفاً من حقيقيّتين[2] نحوِّل الأُولى إلى أربع متّصلات

---

(١) كما أنّها قد تكون واحدة. و قد مرّ أنّ المنفصلتين إذا كانتا مانعتَي الجمع لا تنتج إلّا صورة واحدة من الصوَر الأربع، يتألّف فيها قياسٌ من الشكل الثالث.

(٢) مثاله: دائماً إمّا أن يكون الشيء واجباً أو ممكناً.

و دائماً إمّا أن يكون الشيء و اجباً أو محتاجاً إلى العلّة.

فتُحوَّل الأُولى إلى أربع متّصلات، هي:

(١) كلّما كان الشيء و اجباً فهو ليس بممكن.

(٢) كلّما كان الشيء ممكناً فهو ليس بواجب.

(٣) كلّما لم يكن الشيء واجباً فهو ممكن.

(٤) كلّما لم يكن الشيء ممكناً فهو واجب.

و تُحوَّل الثانية إلى أربع متّصلات، هي:

(٥) كلّما كان الشيء واجباً فهو غير محتاج.

(٦) كلّما كان الشيء محتاجاً فهو ليس بواجب.

(٧) كلّما لم يكن الشيء واجباً فهو محتاج.

←

و الثانية إلى أربع أيضاً، فيحدث من مقارنة الأربع بـالأربع ستّ عشـرة صـورةً. و عند فحصها نجد ثماني منها لا يتكرّر فيها حدٌّ أوسط، فلا يتألّف منها قـياس. و الثماني الباقية يُنتج بعضُها الملازمةَ بـين عـينَي[١] الطـرفين فـي الحـقيقيّتين، و بعضُها الآخر الملازمة بين نقيضيهما؛ و ذلك بمختلف الأشكال[٢].

و ينبغي أن يختار الطالب منها ما هو أمسّ بمطلوبه.

← (٨) كلّما لم يكن الشيء محتاجاً إلى العلّة فهو واجب.

فـ(١) و (٥) قياسٌ من الشكل الثالث، ينتج:

قد يكون إذا لم يكن الشيء ممكناً فهو غير محتاج (تلازم نقيضَي الطرفين).

و(١) و (٦) ليس بقياس. و كذا (١) و (٧).

و(١) و (٨) قياسٌ من الشكل الأوّل إن جعلت (٨) صغرى، ينتج:

كلّما لم يكـن الشيء محتاجاً فهو ليس بممكن.

و(٢) و (٥) ليس بقياس.

و(٢) و (٦) شكلٌ ثانٍ لم تختلف مقدّمتاه في الكيف.

و(٢) و (٧) شكلٌ أوّل، ينتج:

كلّما كان الشيء ممكناً فهو محتاج إلى العلّة (التلازم بين عينَي الطرفين).

و(٢) و (٨) ليس بقياسٍ لعدم تكرّر الوسط.

و(٣) و (٥) ليس بقياس، و كذا (٣) و (٨).

و(٣) و (٦) شكلٌ أوّل بجعل (٦) صغرى، ينتج:

كلّما كان الشيء محتاجاً إلى العلّة فهو ممكن (التلازم بين العينين).

و(٣) و (٧) شكلٌ ثالث، ينتج:

قد يكون إذا كان الشيء ممكناً فهو محتاج.

و(٤) و (٥) ليس بقياس، و كذا (٤) و (٦).

و(٤) و (٧) شكلٌ ثالث، ينتج:

قد يكون إذا كان الشيء ممكناً فهو محتاج إلى العلّة (التلازم بين العينين).

و(٤) و (٨) شكلٌ ثانٍ لا ينتج، لعدم اختلاف المقدّمتين بالكيف.

(١) أي بين عين طرفٍ من إحدى الحقيقيّتين، و عين طرفٍ من الحقيقيّة الأُخرىٰ؛ و كذا فـي الملازمة بين نقيضيهما.

(٢) و لا يخفى أنّه قد لا يُنتج بعضُها، لعدم توفّر شروط الشكل الحاصل.

و لأجل التمرين نختبر بعضَ الأمثلة:

لو أنّ حاكماً جيء له بمتّهمٍ في قتلٍ و على ثوبه بُقعة[١] حمراء ادّعى المتّهمُ أنّها حِبْر[٢]، فأوّل شيء يصنعه الحاكم لأجل التوصّل إلى إبطال دعوى المتّهم أو تأييده أن يقول:

هذه البُقعة إمّا دمٌ أو حِبْر. (مانعة جمع).

و هي إمّا دمٌ أو لا تزول بالغَسل. (مانعة خلوّ).

فتُحوَّل مانعةُ الجمع إلى المتّصلتين:

(١) كلّما كانت البُقعة دماً فهي ليست بحِبْر.

(٢) كلّما كانت حِبْراً فهي ليست بدم.

و تُحوَّل مانعةُ الخلوّ إلى المتّصلتين:

(٣) كلّما لم تكن البُقعة دماً فلا تزول بالغَسل.

(٤) كلّما زالت البُقعة بالغَسل فهي دم.

و بمقارنة المتّصلتين (رقم ١، ٢) بالمتّصلتين (رقم ٣، ٤) تحدث أربع صوَر: اثنتان منها لا يتكرّر فيهما حدٌّ أوسط، و هما المؤلّفتان من (رقم ١، ٣) و من (رقم ٢، ٤).

أمّا المؤلَّفة من (رقم ١، ٤) فهي من الشكل الأوّل إذا جعلنا رقم ٤ صغرى، فيُنتج ما يأتي:

كلّما كانت البُقعة تزول بالغَسل فليست بحِبْر.

و يمكن تحويل هذه النتيجة (المتّصلة) إلى المنفصلتين:

إمّا أن تزول البُقعة بالغَسل و إمّا أن تكون حِبْراً. (مانعة جمع).

---

(١) البقعة: القِطعة من اللون تخالف ما حولَها. (المعجم الوسيط). وبالفارسيّة: لكّه (نوين).

(٢) الحِبْر و الحَبْر: المداد يُكتب به. (المعجم الوسيط).

و إمّا أن لا تزول بالغَسل أو ليست بحِبْر. (مانعة خلوّ).

و أمّا المؤلّفة من (رقم ٢، ٣) فهي من الشكل الأوّل أيضاً يُنتج ما يلي:

كلّما كانت البُقعة حِبْراً فلا تزول بالغَسل.

و يمكن تحويل هذه النتيجة إلى المنفصلتين:

إمّا أن تكون البُقعة حِبْراً و إمّا أن تزول بالغَسل. (مانعة جمع).

و إمّا أن لا تكون حِبْراً أو لا تزول بالغَسل. (مانعة خلوّ).

و لاحظ أنّ هاتين المنفصلتين عين المنفصلتين للنتيجة الأُولى. و ليس الفرق إلّا بتبديل الطرفين (التالي و المقدَّم). و ليس هذا ما يوجب الفرق في المنفصلة، إذ لا ترتّب[١] طبعيّ بين جزءيها كما تقدّم مراراً.

٣ـ المؤلَّف من المتّصلة و المنفصلة[٢]

أصنافه:

و هذا النوع أيضاً ينقسم إلى الأقسام الثلاثة، و نحن حسب الفرض إنّما نبحث عن القسم الأوّل منه، و هو المشترك في جزءٍ تامٍّ من المقدّمتين.

و أصناف هذا القسم أربعة، لأنّ المتّصلة إمّا صغرى أو كبرى، و على التقديرين إمّا أن يكون الحدّ المشترك مقدّمها أو تاليها، فهذه أربعة. أمّا المنفصلة فلا فرق فيها بين أن يكون الحدّ المشترك مقدّمها أو تاليها، إذ لا امتياز بالطبع بين جزءيها.

(١) في الأصل «تقدّم» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) راجع شرح الشمسيّة: ص١٦٢، و الجوهر النضيد: ص١٣٨، و أساس الاقتباس: ص ٢٦٤، و التحصيل: ص ١٤٦.

شروطه و طريقة أخذ النتيجة:

لا يلتئم الإنتاج من المتّصلة و المنفصلة إلّا بردّ المنفصلة إلى متّصلة، فيتألّف القياس حينئذٍ من متّصلتين، فيرجع إلى النوع الأوّل و هو المؤلَّف من متّصلتين في شروطه و إنتاجه. فإن أمكن بإرجاع المنفصلة إلى المتّصلةِ تأليف قياسٍ منتجٍ من أحد الأشكال الأربعة حاوياً على الشروط فذاك، و إلّا كان عقيماً.

و بعضُهم اشترط فيه أن لا تكون المنفصلة سالبة. و هذا الشرط صحيح إلى حدٍّ مّا، لأنّ المنفصلة السالبة إنّما تُحوَّل إلى متّصلةٍ سالبةٍ جزئيّة، و السالبة الجزئيّة ليس لها موقع في الإنتاج في جميع الأشكال إلّا في الضرب الخامس من الشكل الثالث المؤلَّف من موجَبة كلّيّة و سالبة جزئيّة، و الضربِ الرابع من الشكل الثاني المؤلَّف من سالبة جزئيّة و موجَبة كلّيّة. و هذان الضربان نادران.

و عليه، فالمنفصلة السالبة إذا أمكن بتحويلها إلى متّصلةٍ سالبةٍ جزئيّة أن تؤلّف مع المتّصلة المذكورة في الأصل أحد الضربين المذكورين فإنّ القياس يكون مُنتجاً فليس هذا الشرط صحيحاً على إطلاقه.

مثلاً إذا قلنا:

ليس البتّة إمّا أن يكون هذا إنساناً أو فرساً. (مانعة خلوّ).

و كلّما كان هذا إنساناً كان حيواناً.

فإنّهما لا ينتجان، لأنّه إذا حوّلنا المنفصلةَ إلى متّصلة لا تؤلّف مع المتّصلة المفروضة شكلاً مُنتجاً، إذ أنّ هذه المنفصلةَ مانعةَ الخلوِّ تُحوَّل إلى المتّصلتين:

١ ـ قد لا يكون إذا لم يكن هذا إنساناً فهو فرس.

٢ ـ قد لا يكون إذا لم يكن هذا فرساً فهو إنسان.

فلو قرنّا المتّصلة (رقم ١) بالمتّصلة الأصليّة لا يتكرّر فيهما حدٌّ أوسط،

و لو قرنّا المتّصلة (رقم ٢) بالأصليّة كان من الشكل الأوّل أو الرابع، و لا تنتج السالبة الجزئيّة فيهما.

و لو أردنا أن نُبدِّل من المتّصلة الأصليّة قولنا:

كلّما كان هذا ناطقاً كان إنساناً.

فإنّها تؤلّف مع المتّصلة (رقم ٢) الضرب الرابع(١) من الشكل الثاني، فيُنتج: قد لا يكون إذا لم يكن هذا فرساً فهو ناطق.

٤ ـ المؤلَّف من الحمليّة و المتّصلة(٢)

أصنافه:

يجب في هذا النوع أن يكون الاشتراك في جزءٍ تامٍّ من الحمليّة غير تامٍّ من المتّصلة ـ كما تقدّمت الإشارة إليه ـ فله قسمٌ واحد، لأنّ جزءَ الحمليّة مفردٌ و جزءَ الشرطيّة قضيّةٌ بالأصل، فلا يصحّ فرضُ أن يكون الجزءُ المشترك تامّاً فيهما و لا غير تامٍّ فيهما. و هذا واضح.

و لهذا النوع أربعة أصناف، لأنّ المتّصلة إمّا صغرى أو كبرى، و على التقديرين فالشركة إمّا في مقدَّم المتّصلة أو في تاليها، فهذه أربعة، و القريب منها إلى الطبع صنفان، و هما ما كانت الشركة فيهما في تالي المتّصلة، سواء كانت صغرى أو كبرى.

طريقة أخذ النتيجة:

و لأخذ النتيجة في جميع هذه الأصناف الأربعة نتبع ما يلي:

١ ـ أن نُقارنَ الحمليّةَ مع طرف المتّصلة الّذي وقعت فيه الشركة، فنؤلِّف منهما

---

(١) و هو المؤلَّف من سالبة جزئيّة صغرى و موجَبة كلّيّة كبرى.

(٢) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦١، و شرح المطالع: ص ٣١٣، و الجوهر النضيد: ص ١٤٣، و أساس الاقتباس: ص ٢٧٠، و التحصيل: ص ١٤٠.

قياساً حمليّاً[١] من أحد الأشكال الأربعة حاوياً على شروط الشكل، ليُنتج قضيّةً حمليّة.

٢ ـ نأخُذ نتيجة التأليف السابق ـ و هي الحمليّة الناتجة ـ فنجعلَها مع طرف المتّصلة الآخر الخالي من الاشتراك، لنؤلِّفَ منهما النتيجة متّصلةً أحد طرفيها نفسُ طرف المتّصلة الخالي من الاشتراك، سواء كان مقدَّماً أو تالياً، فيُجعل أيضاً مقدَّماً أو تالياً، و الطرف الثاني الحمليّة الناتجة من التأليف السابق.

مثاله:

كلّما كان المعدنُ ذهباً كان نادراً.

كلّ نادرٍ ثمين.

∴ كلّما كان المعدنُ ذهباً كان ثميناً.

فقد ألّفنا قياساً حمليّاً من تالي المتّصلة و نفسِ الحمليّة، أنتج من الشكل الأوّل «كان المعدنُ ثميناً». ثمّ جعلنا هذه النتيجة تالياً للنتيجة المتّصلة مقدَّمها مقدَّم المتّصلة الأُولى و هو طرفها الّذي لم تقع فيه الشركة.

مثالٌ ثانٍ:

لا أحد من الأحرار بذليل.

و كلّما كانت الحكومة ظالمة فكلّ موجود في البلد ذليل.

∴ كلّما كانت الحكومة ظالمة فلا أحد من الأحرار بموجود في البلد.

فقد ألّفنا قياساً حمليّاً من الحمليّة و تالي المتّصلة، أنتج من الشكل الثاني «لا أحد من الأحرار بموجود في البلد» جعلنا هذه النتيجةَ تالياً لمتّصلةٍ مقدَّمها مقدَّم المتّصلة في الأصل، وهو طرفها الّذي لم تقع فيه الشركة.

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا مختصٌّ بما إذا كانت الشرطيّة مؤلَّفة من حمليّتين، أو من حمليّة و شرطيّة تكون الشرطيّة في أجزاء الحمليّة.

الشروط:

أمّا شروط إنتاج هذه الأصناف الأربعة فلا نذكر منها إلّا شروط القريب إلى الطبع منها، و هما الصنفان اللذان تقع الشركة فيهما في تالي المتّصلة، سواء كانت صغرى أو كبرى، كما مثّلنا لهما. و شرطهما:

أوّلاً: أن يتألّف من الحمليّة و تالي المتّصلة شكلٌ يشتمل على شروطه المذكورة في القياس الحمليّ.

ثانياً: أن تكون المتّصلة موجَبة، فلو كانت سالبة فيجب أن تُحوَّل[١] إلى موجَبةٍ لازمةٍ لها بنقض تاليها[٢] أي تُحوَّل إلى منقوضةِ المحمول. و حينئذٍ يتألّف القياس الحمليّ من الحمليّة في الأصل و نقيضِ تالي المتّصلة، مشتملاً على شروط الشكل الّذي يكون منه.

مثاله:

ليس البتّة إذا كانت الدولة جائرة فبعض الناس أحرار و كلّ سعيد حرّ.

---

(١) و فيه: أنّ مفاد المتّصلة السالبة عدم اتّصال التالي بالمقدَّم، بمعنى أنّه يجوز انفكاك تاليها عن مقدَّمها. و لا يستلزم ذلك اتّصال نقيض تاليها بمقدَّمها، بمعنى عدم انفكاكه عنه. إذ يمكن عدم وجود الاتّصال بين كلٍّ من النقيضين و بين شيءٍ آخر.

فإذا صدَق قولنا: «ليس البتّة إذا مطرت السماء فالنهار موجود» لم يستلزم ذلك صِدق قولنا: «كلّما مطرت السماء فالنهار ليس بموجود».

و ذلك لأنّ وجود المطر لا يستلزم وجود النهار و لا عدم وجوده.

نعم، تُحوّل المتّصلة الموجَبة إلى سالبة بنقض تاليها. و ذلك لأنّ مفاد المتّصلة الموجَبة اتّصال التالي بالمقدّم، بمعنى أنّه لا يجوز انفكاك تاليها عن مقدّمها. و يستلزم ذلك عدم اتّصال نقيض تاليها بمقدّمها؛ إذ لو اتّصل به لزم اجتماع النقيضين: التالي و نقيضه.

فإذا صَدق قولنا: «كلّما مطرت السماء فالغيم موجود» استلزم ذلك صِدق قولنا: «ليس البتّة إذا مطرت السماء فالغيم ليس بموجود».

(٢) في الأصل «محمولها» والصحيح ما أثبتناه.

فإنّ المتّصلة السالبة الكلّيّة تُحوَّل إلى منقوضة محمولها موجَبة كلّيّة، هكذا:

كلّما كانت الدولة جائرة فلا شيء من الناس بأحرار[١].

و بضمّها إلى الحمليّة ينتج من الشكل الثاني ـ على نحو ما تقدّم في أخذ النتيجة ـ هكذا:

كلّما كانت الدولة جائرة فلا شيء من الناس بسعيد[٢].

تنبيه

لهذا النوع ـ و هو المؤلَّف من الحمليّة و المتّصلة ـ أهمّيّة كبيرة في الاستدلال، لا سيّما أنّ قياس الخُلف ينحلّ إلى أحد صنفَيه المطبوعَين. و ليكن هذا على بالك، فإنّه سيأتي كيف ينحلّ قياس الخُلف إليه.

٥ ـ المؤلَّف من الحمليّة و المنفصلة[٣]

و هذا النوع كسابقه يجب أن يكون الاشتراك فيه في جزءٍ تامٍّ من الحمليّة غير تامٍّ من المنفصلة. و قد تقدّم وجهُه.

غير أنّ الشركة فيه للحمليّة قد تكون مع جميع أجزاء المنفصلة و هو القريب إلى الطبع، و قد تكون مع بعضها. و على التقديرين تقع الحمليّة إمّا صغرى أو كبرى، فهذه أربعة أصناف.

مثاله:

١ـ الثلاثة عدد.

٢ـ العدد إمّا زوج أو فرد.

---

(١) فبُدّل التالي و هو موجَبة جزئيّة بنقيضها و هو السالبة الكلّيّة.

(٢) في الأصل «بسعداء» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦١، و شرح المطالع: ص ٣١٧، و الجوهر النضيد: ص ١٤٨، و التحصيل: ص ١٤٥.

٣ـ ∴ الثلاثة إمّا زوج أو فرد.

و هذا المثال من الصنف الأوّل المؤلَّف من حمليّة صغرى مع كون الشركة مع جميع أجزاء المنفصلة، لأنّ المنفصلة في المثال بتقديرِ «دائماً إمّا العدد زوج و إمّا العدد فرد» فكلمة «العدد» المشتركة بين المقدَّمتين موجودة في جزءي المنفصلة معاً.

أمّا أخذ النتيجة(١) في المثال فقد رأيت أنّا أسقطنا الحدّ المشترك، و هو كلمة «عدد» و أخذنا جزءَ الحمليّة الباقي مكانَه في النتيجة الّتي هي منفصلة أيضاً. و هو على منهاج الشكل الأوّل في الحمليّ.

و هكذا نصنع في أخذ نتائج هذا النوع. و نكتفي بهذا المقدار من البيان عن هذا النوع.

خاتمة

قد أطلنا في بحث الاقترانات الشرطيّة على خلاف المعهود في كتب المنطق المعتاد تدريسُها، نظراً إلى كثرة فائدتها و الحاجة إليها، فإنّ أكثر البراهين العلميّة تبتني على الاقترانات الشرطيّة. و إن كنّا تركنا كثيراً من الأبحاث الّتي لا يسعها هذا المختصر، و اقتصرنا على أهمّ الأقسام الّتي هي أشدّ عُلوقاً بالطبع.

---

(١) و أمّا في الشروط فهي كالحمليّ.

القياس الاستثنائيّ

تعريفه و تأليفه:

تقدّم ذكر هذا القياس و تعريفُه؛ و هو من الأقيسة الكاملة، أي الّتي لا يتوقّف الإنتاج فيها على مقدّمة أُخرى، كقياس المساواة و نحوِه على ما سيأتي في التوابع.

و لمّا تقدّم أنّ الاستثنائيّ يُذكر فيه بالفعل إمّا عينُ النتيجة أو نقيضُها فهنا نقول: يستحيل أن تكون النتيجة مذكورة بعينها أو بنقيضها على أنّها مقدّمة مستقلّة مسلَّم بصِدقها، لأنّه حينئذٍ(١) يكون الإنتاج مصادرة على المطلوب. فمعنى أنّها مذكورة بعينها أو بنقيضها أنّها مذكورة على أنّها جزءٌ من مقدّمة.

و لمّا كانت هي بنفسها قضيّة و مع ذلك تكون جزءُ قضيّةٍ فلا بدّ أن يُفرض أنّ المقدّمة المذكورة فيها قضيّة شرطيّة، لأنّها تتألّف من قضيّتين بالأصل. فيجب أن تكون ـ على هذا ـ إحدى مقدّمتَي هذا القياس شرطيّة، أمّا المقدّمة الأُخرى فهي الاستثنائيّة(٢)، أي المشتملة على أداة الاستثناء الّتي من أجلها سُمّي القياس

---

(١) هذا إذا كانت النتيجة مذكورة بعينها، و أمّا إذا ذكرت النتيجة بنقيضها فلا تلزم المصادرة، و إنّما اللازم باطلٌ آخر هو صِدقِ النقيضين، فإنّ نقيضَ النتيجة مفروض صِدقه، لكونه مقدّمة في القياس ـ الّذي هو قولٌ مؤلّفٌ من قضايا متى سُلّمت يلزمه لذاته قولٌ آخر ـ و النتيجة أيضاً يجب صِدقها؛ كما يقتضيه تعريف القياس.

(٢) حمليّة كما سيأتي مثاله، أو شرطيّة، و ذلك إذا كانت المقدّمة الشرطيّة في القياس مركّبة ←

استثنائيّاً.

و الاستثنائيّة يُستثنى فيها أحدُ طرفَي الشرطيّة أو نقيضُه ليُنتج الطرفَ الآخر أو نقيضَه، على ما سيأتي تفصيله.

تقسيمه:

و هذه الشرطيّة قد تكون متّصلة و قد تكون منفصلة، و بحسبها ينقسم هذا القياس إلى الاتّصاليّ و الانفصاليّ.

شروطه(١):

و يشترط في هذا القياس ثلاثة أُمور:

١ ـ كلّيّة إحدى المقدّمتين، فلا يُنتج من جزئيّتين.

٢ ـ أن لا تكون الشرطيّة اتّفاقيّة.

٣ ـ إيجاب الشرطيّة. و معنى هذا الشرط في المتّصلة خاصّةً(٢) أنّ السالبة

← من شرطيّتين أو شرطيّة و حمليّة و استثنيت الشرطيّة.

مثال الأوّل قولنا:

إن كان كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فكلّما كان الليل موجوداً فالشمس غاربة.

لكنّه كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

يُنتج: فكلّما كان الليل موجوداً فالشمس غاربة.

و مثال الثاني هو هذا المثال مع تبديل تالي الشرطيّة الأُولى بقولنا: فوجود النهار لازم لطلوع الشمس.

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦٣، و شرح المطالع: ص ٣٢٩، و القواعد الجليّة: ص ٣٨٣، و الجوهر النضيد: ص ١٥١، و أساس الاقتباس: ص ٢٨٩.

(٢) و أمّا المنفصلة فليس لها نقضٌ محمول. كما ليس لها عكس، لعدم الترتيب الطبيعيّ بين طرفيها، فتأمّل.

تُحوَّل إلى موجَبةٍ لازمةٍ لها، فتوضَع مكانها.

و لكلٍّ من القسمين المتقدّمين حكمٌ في الإنتاج، و نحن نذكرهما بالتفصيل:

حُكم الاتّصاليّ(١):

لأخذ النتيجة من الاستثنائيّ الاتّصاليّ طريقتان:

١ ـ استثناء عينِ المقدَّم ليُنتج عينَ التالي، لأنّه إذا تحقّق الملزوم تحقّق اللازم قطعاً، سواء أكان اللازم أعمّ أم مساوياً. و لكن لو استُثني عينُ التالي فإنّه لا يجب أن يُنتج عينَ المقدَّم، لجواز أن يكون اللازم أعمّ، و ثبوتُ الأعمّ لا يلزم منه ثبوتُ الأخصّ.

مثاله:

كلّما كان الماءُ جارياً كان معتصماً.

لكن هذا الماء جارٍ.

∴ فهو معتصم.

فلو قلنا: «لكنّه معتصم» فإنّه لا يُنتج «فهو جارٍ» لجواز أن يكون معتصماً و هو راكدٌ كثير.

٢ ـ استثناء نقيضِ التالي ليُنتج نقيضَ المقدَّم. لأنّه إذا انتفى اللازمُ انتفى الملزومُ قطعاً حتّى لو كان اللازم أعمّ. و لكن لو استُثني نقيضُ المقدَّم فإنّه لا يُنتج نقيضَ التالي، لجواز أن يكون اللازم أعمّ، و سلبُ الأخصّ لا يستلزمُ سلبَ الأعمّ، لأنّ نقيضَ الأخصّ أعمّ من نقيضِ الأعمّ.

مثاله:

كلّما كان الماءُ جارياً كان معتصماً.

---

(١) راجع الحاشية: ص ١٠٣، و شرح الشمسيّة: ص ١٦٤، و شرح المنظومة: ص ٨٤، و شرح المطالع: ص ٣٣٠.

لكن هذا الماء ليس بمعتصم.

∴ فهو ليس بجارٍ.

فلو قلنا: «لكنّه ليس بجارٍ» فإنّه لا يُنتج «ليس بمعتصم» لجواز أن لا يكون جارياً و هو معتصم، لأنّه كثير.

حُكم الانفصاليّ[١]:

لأخذ النتيجة من الاستثنائيّ الانفصاليّ ثلاثُ طُرق[٢]:

١ ـ **إذا كانت الشرطيّةُ حقيقيّةً**. فإنّ استثناءَ عينَ أحد الطرفين يُنتج نـقيضَ الآخر، و استثناءَ نقيض أحدهما يُنتج عينَ الآخر.

فإذا قلت: «العدد إمّا زوجٌ أو فرد».

فإنّ الاستثناءَ يقع على أربع صوَر، هكذا:

أ ـ لكن هذا العدد زوج	يُنتج	فهو ليس بفرد.
ب ـ لكن هذا العدد فرد	يُنتج	فهو ليس بزوج.
جـ ـ لكن هذا العدد ليس بزوج	يُنتج	فهو فرد.
د ـ لكن هذا العدد ليس بفرد	يُنتج	فهو زوج.

و هو واضحٌ لا عُسرَ فيه.

هذا إذا كانت المنفصلةُ ذاتَ جزءين. و قد تكون ذاتَ ثلاثة أجزاء فأكثر، مثل

---

(١) راجع الحاشية: ص ١٠٣، و شرح الشمسيّة: ص ١٦٤، و شرح المنظومة: ص ٨٤، و شرح المطالع: ص ٣٣٠.

(٢) كان الأوْلى أن يقسّم الانفصاليّ إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما كانت المنفصلةُ الّتي تألّف القياسُ منها حقيقيّة. ثمّ يذكر أنّ لإنـتاجه أربـعة طُرق، و بعبارة أُخرى: ينتج في أربع صوَر.

الثاني: ما كانت المنفصلةُ الّتي فيها مانعة الجمع. و يذكر أنّه ينتج في صورتين.

الثالث: ما كانت المنفصلة الّتي فيها مانعة الخلوّ. و يذكـر أنّه أيضاً ينتج في صورتين.

«الكلمة إمّا اسمٌ أو فعلٌ أو حرف» فإذا استثنيت عينَ أحدها فقلت مثلاً: «لكنّها اسم» فإنّه يُنتج حمليّات[١] بعدد الأجزاء الباقية، فنقول: فهي ليست فعلاً، و ليست حرفاً.

و إذا استثنيت نقيضَ أحدها[٢] فقلت مثلاً: «لكنّها ليست اسماً» فإنّه يُنتج منفصلةً من أعيان الأجزاء الباقية، فتقول: «فهذه الكلمة إمّا فعلٌ أو حرف». و قد يجوز بعد هذا أن تعتبر هذه النتيجة مقدّمة لقياسٍ استثنائيٍّ آخر، فتستثني[٣] عينَ أحد أجزائها أو نقيضَه، لينحصر في جزءٍ معيَّن.

و هكذا يمكن أن تستعمل هذه الطريقة لو كانت أجزاءُ المنفصلة أكثرَ من ثلاثة، فتستوفي الاستثناءات حتّى يبقى قسمٌ واحد ينحصر فيه الأمر. و قد تُسمّى هذه الطريقةُ «طريقةَ الدوران و الترديد» أو «برهانَ السَبْر و التقسيم» أو «برهانَ الاستقصاء» كما سبق أن بَرهنّا به لبيان النسبة بين النقيضين في بحث النِسَب في الجزء الأوّل. و هذه الطريقة نافعةٌ كثيراً في المناظرة و الجدل.

٢ ـ **إذا كانت الشرطيّةُ «مانعةَ خلوّ»**. فإنّ استثناءَ نقيض أحد الطرفين يُنتج عينَ الآخر، و لا يُنتج استثناءُ عين أحدهما نقيضَ الآخر، لأنّ المفروض أنّه لا مانع من الجمع بين العينين، فلا يلزم من صِدق أحدهما كِذبُ الآخر.

٣ ـ **إذا كانت الشرطيّةُ «مانعةَ جمع»**. فإنّ استثناءَ عين أحد الطرفين يُنتج نقيضَ الآخر، و لا يُنتج استثناءُ نقيض أحدهما عينَ الآخر، لأنّ المفروض أنّه يجوز أن يخلوَ الواقعُ منهما، فلا يلزم من كِذب أحدهما صِدقُ الآخر. و هذا و ما قبله واضح.

---

(١) أي حمليّات سالبة. (٢) في الأصل «أحدهما» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) كان اللازم أن يقول: فتستثني نقيض أحد أجزائها لينحصر... و ذلك لأنّه إن أمكن للقايس استثناء عين أحد الأجزاء لما احتاج إلى تأليف أقيسة متعدّدة.

خاتمةٌ في لواحق القياس

القياس المُضْمَر أو الضمير[1]:

إنّا في أكثر كلامنا و كتاباتنا نستعمل الأقيسة و قد لا نشعر بها. و لكن على الغالب لا نلتزم بالصورة المنطقيّة للقياس؛ فقد نحذف إحدى المقدّمات أو النتيجة اعتماداً على وضوحها أو ذكاءِ المخاطب أو لغفلة، كما أنّه قد نذكر النتيجة أوّلاً قبل المقدّمات أو نخالف الترتيب الطبيعيّ للمقدّمات؛ و لذا يصعُب علينا أحياناً أن نردّ كلامنا إلى صورة قياسٍ كاملة.

و القياس الّذي تُحذف منه النتيجة أو إحدى المقدّمات يُسمّى «القياس المُضْمَر» و ما حُذفت كبراه فقط يُسمّى «ضميراً» كما إذا قلت «هذا إنسان، لأنّه ناطق» و أصله هو:

هذا ناطق (صغرى).

و كلّ ناطقٍ إنسان (كبرى).

∴ فهذا إنسان (نتيجة).

فحُذفت منه الكبرى و قُدّمت النتيجة.

و قد تقول: «هذا إنسان لأنّ كلّ ناطق إنسان» فتَحذفَ الصغرى مع تقديم النتيجة.

---

(١) راجع النجاة: ص ٥٨، و التحصيل: ص ١٩٠.

و قد تقول: «هذا ناطق و كلّ[١] ناطق إنسان» فتكتفي بالمقدّمتين عن ذكر النتيجة، لأنّها معلومة. و قِس على ذلك ما يمرّ عليك.

كسب المقدّمات بالتحليل:

أظنُّكم تتذكّرون أنّا في أوّل الكتاب ذكرنا أنّ العقل تمرّ عليه خمسةُ أدوارٍ لأجل أن يتوصّل إلى المجهول. و قلنا: إنّ الأدوار الثلاثة الأخيرة منها هي «الفكر» و قد طبّقنا هذه الأدوار على كسب التعريف في آخر الجزء الأوّل. و الآن حلّ الوقت الّذي نطبّق فيه هذه الأدوار على كسب المعلوم التصديقيّ بعد ما تقدّم من درس أنواع القياس. فلنذكر تلك الأدوار الخمسة لنوضّحها.

١ ـ مواجهة المُشكل:

و لا شكّ أنّ هذا الدَور لازمٌ لمن يفكّر لكسب المقدّمات لتحصيل أمرٍ مجهول؛ لأنّه لو لم يكن عنده أمرٌ مجهولٌ مُشكلٌ قد التفت إليه و واجهه فوقع في حيرةٍ من الجهل به لما فكّر في الطريق إلى حلّه؛ و لذا يكون هذا الدَور من مقدّمات الفكر لا من الفكر نفسِه.

٢ ـ معرفة نوع المُشكل:

و الغرض من معرفة نوعه أن يعرف من جهة الهيئة أنّه قضيّةٌ حمليّةٌ أو شرطيّة، متّصلةٌ أو منفصلة، موجَبةٌ أو سالبة، معدولةٌ أو محصّلة، موجَّهةٌ أو غير موجَّهة، و هكذا ... ثمّ يعرفه من جهة المادّة أنّه يناسب أيّ العلوم و المعارف أو أيّ القواعد و النظريّات. و لا شكّ أنّ هذه المعرفة لازمةٌ قبل الاشتغال بالتفكير و تحصيل المقدّمات، و إلّا لوقف في مكانه و ارتطم ببحرٍ من المعلومات لا تزيده إلّا جهلاً

---

(١) في الأصل «لأنّ كلّ» والصحيح ما أثبتناه.

فيتلبّد ذهنُه و لا يستطيع الانتقالَ إلى معلوماته فضلاً عن أن ينظّمها و يحلّ بها المُشكل؛ فلذا كان هذا الدَور لابدّ منه للتفكير. و هو من مقدّماته، لا منه نفسِه.

٣ ـ حركة العقل من المُشكل إلى المعلومات:

و هذا أوّل أدوار الفكر و حركاته، فإنّ الإنسان عندما يفرغ من مواجهة المُشكل و معرفة نوعه يفزع فكره إلى طريق حلّه، فيرجع إلى المعلومات الّتي اختزنها عنده ليفتّش عنها ليقتنص منها ما يساعده على الحلّ. فهذا الفزع و الرجوع إلى المعلومات هو حركةٌ للعقل و انتقالٌ من المجهول إلى المعلوم، و هو مبدأ التفكير، فلذا كان أوّل أدوار الفكر.

٤ ـ حركة العقل بين المعلومات:

و هذا هو الدَور الثاني للفكر، و هو أهمّ الأدوار و الحركات و أشقّها، و به يمتاز المفكّرون و عنده تزلّ الأقدام و يتورّط المغرورون، فمن استطاع أن يُحسِن الفحصَ عن المعلومات و يرجع إلى البديهيّات فيجد ضالّته الّتي توصِله حقّاً إلى حلّ المشكل فهذا الّذي أُوتي حظّاً عظيماً من العلم. و ليس هناك قواعد مضبوطة لفحص المعلومات و تحصيل المقدّمات الموصِلة إلى المطلوب من حلّ المُشكل و كشف المجهول.

و لكن لنا طريقة عامّة يمكن الركونُ إليها لكسب المقدّمات نُسمّيها «التحليل»[1] و لأجلها عقدنا هذا الفصل، فنقول:

---

(١) لا يخفى عليك أنّ هذه التسمية إنّما يحسُن إذا أردنا حلّ المشكل من طريق الاقترانيّ الحمليّ أو الشرطيّ. و أمّا إذا أردنا حلّه من طريق القياس الاستثنائيّ فلا، و ذلك لأنّه لا تحليل فيها.

إذا واجهنا المُشكل فلا بدّ أنّه قضيّةٌ من القضايا و لتكن حمليّة، فإذا أردنا حلَّه من طريق الاقترانيّ الحمليّ نتبع ما يلي:

أوّلاً: نحلّل المطلوب و هو حمليّة بالفرض إلى موضوع و محمول، و لا بدّ أنّ الموضوع يكون الحدّ الأصغر في القياس و المحمول الحدّ الأكبر فيه، فنضع الأصغرَ و الأكبرَ كلّاً منهما على حِدة.

ثانياً: ثمّ نطلب كلَّ ما يمكن حملُه على الأصغر و الأكبر و كلَّ ما يمكن حملُ الأصغر و الأكبر عليه، سواء كان جنساً أو نوعاً أو فصلاً أو خاصّةً أو عرَضاً عامّاً. و نطلب أيضاً كلَّ ما يمكن سلبُه عن كلِّ واحدٍ منهما و كلَّ ما يمكن سلبُ كلِّ واحدٍ منهما عنه؛ فتحصل عندنا عدّة قضايا حمليّة إيجابيّة و سلبيّة.

ثالثاً: ثمّ ننظر فيما حصلنا عليه من المعلومات، فنلائم بين القضايا الّتي فيها الحدّ الأصغر يكون موضوعاً أو محمولاً من جهةٍ و بين القضايا الّتي فيها الحدّ الأكبر يكون موضوعاً أو محمولاً من جهةٍ أُخرى. فإذا استطعنا أن نلائم بين قضيّتين من الطرفين على وجهٍ يتألّف منهما شكلٌ من الأشكال متوفّرةٌ فيه الشروط فقد نجحنا و استطعنا أن نتوصّل إلى المطلوب، و إلّا فعلينا أن نلتمس طريقاً آخر(١).

و هذه الطريقة(٢) عيناً تُتّبع إذا كان المطلوبُ قضيّةً شرطيّةً، فنؤلّف معلوماتنا من قضايا شرطيّة إذا لم نختر إرجاع الشرطيّة إلى حمليّةٍ لازمةٍ لها.

---

(١) هو حلّه من طريق القياس الاستثنائيّ، على ما سيأتي.

(٢) يبدو منه أنّ المطلوب إذا كان قضيّةً شرطيّةً ينحصر حلُّه في الاقترانيّ الحمليّ، و قد يكون ذلك لزعمه أنّ القياس الاستثنائيّ لا ينتج إلّا حمليّة. و ليس كذلك كما مرّ منّا في تعاليقنا على القياس الاستثنائيّ. فلا بدّ من تبديل هذه الفقرة هنا بقولنا:

و على هذا فقس إذا كان المطلوبُ قضيّةً شرطيّة، فإنّه يجري فيه الطريقان: الاقترانيّ و الاستثنائيّ بعين ما ذكر.

و إذا أردنا حلّ المطلوب من طريق القياس الاستثنائيّ نتبع ما يلي:

أوّلاً: نفحص عن كلّ ملزومات المطلوب و عن كلّ لوازمه، ثمّ عن كلّ ملزومات نقيضه و عن كلّ لوازمه.

ثانياً: ثمّ نفحص عن كلّ ما يعاند المطلوب أو نقيضه[١] صِدقاً و كِذباً، أو صِدقاً فقط، أو كِذباً فقط.

ثالثاً: ثمّ نؤلّف من الفحص الأوّل قضايا متّصلةً إذا وجدنا ما يؤلّفها و نستثني عينَ المقدَّم و نقيضَ التالي من كلٍّ من القضايا المؤلَّفة، فأيّهما يصحّ يتألّف به قياسٌ استثنائيٌّ اتّصاليٌّ ننتقل منه إلى المطلوب.

أو نؤلّف من الفحص الثاني قضايا منفصلةً حقيقيّةً أو من اُختيها إذا وجدنا أيضاً ما يؤلّفها؛ و نستثني عينَ الجزء الآخر المعاندِ للمطلوب أو نقيضه[٢]، و نستثني نقيضَ الجزء الآخر في جميع القضايا المؤلَّفة، فأيّها يصحّ يتألّف به قياسٌ استثنائيٌّ انفصاليٌّ ننتقل منه إلى المطلوب.

٥ ـ حركة العقل من المعلومات إلى المجهول:

و هذه الحركة آخر مرحلة من الفكر عندما يتمّ له تأليف قياسٍ مُنتج، فإنّه لا بدّ أن ينتقل منه إلى النتيجة الّتي تكون هي المطلوب، و هي حلّ المُشكل.

---

(١) في الأصل «ما يعاند نقيضَه» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) عطف على المطلوب. و لا يخفى أنّه إنّما لا يُستثنى عينُ المطلوب أو نقيضُه لأنّ النتيجة على ذلك تكون نقيضَ الجزء الآخر أو عينَه، و شيءٌ منهما ليس بمطلوب.

و لا يخفى عليك أيضاً أنّ الأمر كذلك أيضاً في الشقّ السابق، و هو القياس الاستثنائيّ الاتّصاليّ، فإنّه يُستثنى عينُ المقدَّم إذا لم يكن هو المطلوب أو نقيضه، و كذا يُستثنى نقيضُ التالي إذا لم يكن هو المطلوب أو نقيضه.

القياسات المركَّبة

تمهيد و تعريف:

لا بدّ للاستدلال على المطلوب من الانتهاء في التحليل إلى مقدّمات بديهيّة لا يحتاج العلم بها إلى كسبٍ و نظر، و إلّا لَتسلسل التحليل إلى غير النهاية، فيستحيل تحصيل المطلوب.

و الانتهاء إلى البديهيّات على نحوين:

تارةً ينتهي التحليل من أوّل الأمر إلى كسب مقدّمتين بديهيّتين فيقف، و نُحَصِّل المطلوبَ منهما، فيتألّف منهما قياسٌ يُسمّى بـ«القياس البسيط»لأنّه قد حصل المطلوب به وحدَه. و هذا مفروضُ جميع الأقيسة الّتي تكلّمنا عن أنواعها و أقسامها.

و أُخرى ينتهي التحليل من أوّل الأمر إلى مقدّمتين: إحداهما كسبيّة أو كلاهما كسبيّتان، فلا يقف الكسب عندهما حينئذٍ، بل تكون المقدّمة الكسبيّة مطلوباً آخر، لا بدّ لنا من كسب المقدّمات ثانياً لتحصيله، فنلتجئ إلى تأليف قياسٍ آخرَ تكون نتيجتُه نفسَ الكسبيّة، أي: أنّ نتيجة هذا القياس الثاني تكون مقدّمةً للقياس الأوّل. و لو كانت المقدّمتان معاً كسبيّتين فلا بدّ حينئذٍ من تأليف قياسين لتحصيل المقدّمتين.

ثمّ إنّ هذه المقدّمات المؤلّفة ثانياً لتحصيل مقدّمة القياس الأوّل أو مقدّمتيه إن كانت كلُّها بديهيّةً وقف عليها الكسب، و إن كانت بعضُها أو كلُّها كسبيّةً احتاجت إلى تأليف أقيسة بعددها ... و هكذا حتّى نقف في مطافنا على مقدّمات بديهيّة لا تحتاج إلى كسبٍ و نظر.

و مثل هذه التأليفات المترتّبة الّتي تكون نتيجةُ أحدها مقدّمةً في الآخر لينتهي بها إلى مطلوبٍ واحدٍ هو المطلوب الأصليّ تُسمّى «القياس المركَّب» لأنّه يتركّب من قياسين أو أكثر.

فالقياس المركَّب إذاً هو[١]: ما تألّف من قياسين فأكثر لتحصيل مطلوبٍ واحد.

و في كثيرٍ من الأحوال نستعمل القياسات المركَّبة، فلذلك قد نجد في بعض البراهين مقدّماتٍ كثيرة فوق اثنتين مسوقة لمطلوبٍ واحد، فيظنُّها من لا خبرة له أنّها قياسٌ واحد، و هي في الحقيقة تُردّ إلى قياسات متعدّدة متناسقة على النحو الّذي قدّمناه، و إنّما حُذفت منها النتائجُ المتوسّطة أو بعضُ المقدّمات على طريقة «القياس المُضْمَر» الّذي تقدّم شرحه. و إرجاعها إلى أصلها قد يحتاج إلى فطنةٍ و دُرْبَة[٢].

أقسام القياس المركَّب[٣]:

و على ما تقدّم ينقسم القياس المركَّب إلى موصولٍ و مفصولٍ[٤]:

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦٤، و شرح المطالع: ص ٣٣١، و التحصيل: ص ١٥٩.

(٢) دَرِبَ به دَرَباً و دُربةً: اعتاده و أولع به. و دَرِبَ على الشيء: مَرِن و حَذِق.

(٣) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦٤، و شرح المطالع: ص ٣٣١، و القواعد الجليّة: ص ٣٨٦، و أساس الاقتباس: ص ٢٩٥، و التحصيل: ص ١٥٩.

(٤) و يُسمّيان أيضاً: «موصول النتائج» و «مفصول النتائج» فالموصول و المفصول وصفان للقياس باعتبار متعلّقه و هي النتائج.

١ ـ الموصول:

و هو الّذي لا تُطوى فيه النتائج[١] بل تُذكر مرّةً نتيجةً لقياس، و مرّةً مقدّمة لقياسٍ آخر، كقولك:

أ ـ كلّ شاعرٍ حسّاس.

ب ـ و كلّ حسّاسٍ يتألّم.

∴ كلّ شاعرٍ يتألّم.

ثمّ تأخذ هذه النتيجة فتجعلها مقدّمة لقياسٍ آخر لينتج المطلوبَ الأصليّ الّذي سُقْتَ لأجله القياس المتقدّم، فنقول من رأس:

أ ـ كلّ شاعرٍ يتألّم.

ب ـ و كلّ من يتألّم قويّ العاطفة.

∴ كلّ شاعرٍ قويّ العاطفة.

٢ ـ المفصول:

و هو الّذي فُصلت عنه النتائج و طُويت فلم تُذكر، كما تقول في المثال المتقدّم:

أ ـ كلّ شاعرٍ حسّاس.

ب ـ و كلّ حسّاسٍ يتألّم.

ج ـ و كلّ من يتألّم قويّ العاطفة.

∴ كلّ شاعرٍ قويّ العاطفة.

و هذه عين النتيجة السابقة في الموصول. و المفصول أكثر استعمالاً في العلوم اعتماداً على وضوح النتائج المتوسّطة فيحذفونها.

---

(١) أي النتائج المتوسّطة، كما سيصرّح بذلك بعد أسطر .

و القياسات المركَّبة قد يُسمّى بعضُها بأسماء خاصّة لخصوصيّةٍ فيها. و لا بأس بالبحث عن بعضها تنويراً للأذهان. منها:

قياس الخُلف[١]

قد سبق منّا ذكرٌ لقياس الخُلف مرّتين: مرةً في أوّل تنبيهات الشكل الثالث و سمّيناه «طريقة الخُلف» و شرحناه هناك بعضَ الشرح، و قد كنّا استخدمناه للبرهان على بعض ضروب الشكلين: الثاني و الثالث. و مرّةً أُخرى نبّهنا عليه في آخر القسم الرابع من الاقترانيّ الشرطيّ و هو المؤلّف من متّصلةٍ و حمليّة، إذ قلنا: إنّ قياس الخُلف ينحلّ إلى قياسٍ شرطيٍّ من هذا القسم. و من الخير للطالب الآن أن يرجع إلى هذين البحثين قبل الدخول في التفصيلات الآتية.

و الّذي ينبغي أن يُعلم أنّ الباحث قد يعجز عن الاستدلال على مطلوبه بطريقةٍ مباشرة، فيحتال إلى اتّخاذ طريقة غير مباشرة فيلتمس الدليل على بطلان نقيض مطلوبه ليُثبت صِدقَ مطلوبه، لأنّ النقيضين لا يكذبان معاً. و إبطال النقيض لإثبات المطلوب هو المُسمّى بـ«قياس الخُلف» و لذا أشرنا فيما سبق في تنبيهات الشكل الثالث إلى أنّ طريقة الخُلف من نوع الاستدلال غيرِ المباشر. و من هنا يحصل لنا تعريف قياس الخُلف بأنّه: قياسٌ مركَّبٌ يثبت المطلوب بإبطال نقيضه.

أمّا أنّه قياسٌ مركَّبٌ فلأنّه يتألّف من قياسين: اقترانيّ شرطيّ مؤلَّفٍ من متّصلةٍ و حمليّة، و استثنائيٍّ.

---

(١) راجع الحاشية: ص ١٠٤، و شرح الشمسيّة: ص ١٦٥، و شرح المطالع: ص ٣٣١، و اللمعات (منطق نوين): ص ٣١، و الجوهر النضيد: ص ١٦٠، و أساس الاقتباس: ص ٣١٩، و شرح الإشارات: ص ٢٨٣، و التحصيل: ص ١٥١.

كيفيّته:

إذا أردنا إثبات المطلوب بإبطال نقيضه فعلينا أن نستعمل الطريقة الّتي سنشرحها، و لنرجع قبل كلّ شيء إلى الموارد الّتي استعملنا لها قياسَ الخُلف فيما سبق، و لنختر منها للمثال الضربَ الرابع من الشكل الثاني، فنقول:

المفروض: صِدقُ ١ ـ س ب م[١] و ٢ ـ كلّ حـ م[٢].

المدّعى: صِدقُ النتيجة س ب حـ[٣].

و **خلاصة البرهان بالخُلف** أن نقول: لو لم يصدُق المطلوب لَصدَق نقيضُه، و لكن نقيضَه ليس بصادق لأنّ صِدقه يستلزمُ الخُلف، فيجب أن يكون المطلوبُ صادقاً. و هذا كما ترى قياسٌ استثنائيٌّ يُستدلّ على كبراه بلزوم الخُلف. و لبيان لزوم الخُلف عند صِدق النقيض يُستدلّ بقياسٍ اقترانيٍّ شرطيٍّ[٤] مؤلَّفٍ من متّصلةٍ مقدّمها المطلوب منفيّاً و تاليها نقيض المطلوب و من حمليّة مفروضة الصِدق.

و **تفصيل البرهان بالخُلف**: نتبع ما يأتي من المراحل مع التمثيل بالمثال الّذي اخترناه.

١ ـ نأخذ نقيضَ المطلوب «كلّ ب حـ» و نضمّه إلى مقدّمةٍ مفروضةِ الصِدق و لتكن الكبرى و هي «كلّ حـ م» فيتألّف منهما قياسٌ من الشكل الأوّل:

---

(١) مثل: بعضُ الحيوان ليس بإنسان. (٢) مثل: كلُّ ضاحكٍ إنسان.

(٣) مثل: بعضُ الحيوان ليس بضاحك.

(٤) لا يحتاج في بيان لزوم الخُلف إلى القياس الاقترانيّ الشرطيّ الّذي أشار إليه، بل المتّصلة الّتي ذكرها هي نفس المتّصلة الّتي جعلها صغرى القياس الاستثنائيّ، فلو جعلنا الاستثنائيّ في قياس الخُلف ما ذكره آنفاً فلا بدّ أن يُستدلَّ للزوم الخُلف باقترانيٍّ حمليّ صغراه نقيض المطلوب و كبراه حمليّة مفروض الصِدق، يُنتج ما يناقض حمليّة أُخرى مفروض الصِدق. هذا خُلف.

كلّ ب حـ، كلّ حـ م.

ينتج: كلّ ب م.

٢ ـ ثمّ نَقيس هذه النتيجة الحاصلة إلى المقدّمة الأُخرى المفروضةِ الصِدق و هي «س ب م» فنجد أنّهما نقيضان، فـإمّا أن تكـذِب «س ب م» و المـفروض صِدقُها، هذا خُلفٌ، أي خلاف ما فُرض من صِدقها. و إمّا أن تكذِب هذه النتيجة الحاصلة و هي «كلّ ب م» و هذا هو المتعيَّن.

٣ ـ ثمّ نقول حينئذٍ: لا بدّ أن يكون كِذب هذه النتيجة المتقدّمة ناشئاً من كِذب إحدى المقدّمتين، لأنّ تأليف القياس لا خلل فيه حسبَ الفرض، و لا يجوز كِذب المقدّمةِ المفروضةِ الصِدق، فلا بدّ أن يتعيّن كِذب المقدّمة الثانية الّتي هي نـقيض المطلوب «كلّ ب حـ». فيثبت المطلوب «س ب حـ».

٤ ـ و بالأخير يوضع الاستدلال هكذا:

أ ـ من قياسٍ اقترانيٍّ شرطيّ.

(١) الصغرى الّتي هي قولنا: لو لم يصدُق س ب حـ فكلّ ب حـ.

(٢) الكبرى المفروض صدقُها هو قولنا: كلّ حـ م.

فيُنتج ـ حسب ما ذكرناه في أخذ نتيجة النوع الرابع من الشرطيّ ـ:

لو لم يصدُق س ب حـ فكلّ ب م.

ب ـ من قياسٍ استثنائيّ.

(١) الصغرى[1] نتيجة الشرطيّ السابق، و هي:

---

(١) كان الأولى أن يقول: و من قياسٍ استثنائيٍّ مؤلّفٍ من:
١ ـ متّصلة هي نتيجة........ و ٢ ـ استثنائيّة هو قولنا:.........
و ذلك لأنّ مقدّمات القياس الاستثنائيّ لا تسمّى بالصغرى و الكبرى، فإنّ الصغرى هي ما فيه الأصغر و الكبرى ما فيه الأكبر، و ليس في القياس الاستثنائيّ أصغر و لا أكبر.

لو لم يصدُق س ب حـ فكلّ ب م.

(۲) الكبرى قولنا: «و لكن كلّ ب م» كاذبةٌ.

لأنّ[1] نقيضها و هو «س ب م» صادقٌ حسبَ الفرض.

فينتج: يجب أن يكون «س ب حـ» صادقاً. (و هو المطلوب).

قياس المساواة[2]

من القياسات المشكلة الّتي يمكن إرجاعها إلى القياس المركّب «قياس المساواة» و إنّما سُمّي «قياس المساواة» لأنّ الأصل فيه المثال المعروف:

«أ» مساوٍ لـ «ب».

و «ب» مساوٍ لـ «ج».

ينتج: «أ» مساوٍ لـ «ج».

و إلّا فهو قد يشتمل على المماثلة و المشابهة و نحوهما، كقولهم:

الإنسانُ من نطفة.

و النطفةُ من العناصر.

∴ الإنسان[3] من العناصر.

و كقولهم: الجسم جزءٌ من الحيوان.

و الحيوان جزءٌ من الإنسان.

∴ الجسم[4] جزءٌ من الإنسان.

---

(۱) في الأصل «لأنّه» والصحيح ما أثبتناه.

(۲) راجع تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده: ص ۲۸٦، و شرح المطالع: ص ۲٤۲، و الإشارات وشرحها: ص ۲۷۹.

(۳) في الأصل «فالإنسان» والصحيح ما أثبتناه.

(٤) في الأصل «فالجسم» والصحيح ما أثبتناه.

و صِدق قياس المساواة يتوقّف على صِدق مقدّمةٍ خارجيّةٍ محذوفة، و هي نحو: «مُساوي المساوي مساوٍ» و «جـزء الجـزء جـزءٌ» و «المـماثل للـمماثل مماثلٌ»... و هكذا. و لذا لا ينتج لو كذِبت المقدّمة الخارجيّة نحو:

الاثنان نصفُ الأربعة.

و الأربعة نصفُ الثمانية.

فإنّه لا ينتج: «الاثنان نصفُ الثمانية» لأنّ نصفَ النصفِ ليس نصفاً.

تحليل هذا القياس:

و هذا القياس كما ترى على هيئةٍ مخالفةٍ للقياس المألوف المُنتج، إذ لا شركة فيه في تمام الوسط، لأنّ موضوع المقدّمة الثانية و هو «ب» جـزءٌ مـن مـحمول الأُولى، و هو مساوٍ لـ«ب» فلا بدّ من تحليله و إرجاعه إلى قياسٍ منتظمٍ بضمّ تلك المقدّمة الخارجيّة المحذوفة إلى مقدّمتيه ليصير على هيئة القياس. و فـي بـادئ النظر لا ينحلّ المُشكل بمجرّد ضمّ المقدّمة الخارجيّة، فلا يظهر كيف يتألّف قياسٌ تشترك فيه المقدّمات في تمام الوسط، و أنّه من أيّ أنواع القياس؛ و لذا عُدّ عَسِرُ الانحلال إلى الحدود المترتّبة في القياس المُنتج لهذه النتيجة و لعُسر الانحلال عدَّه بعضُهم من القياسات المفردة، و بعضُهم من المركَّبة[1].

و الأصحّ أن نعدّه من المركّبات، فنقول: إنّه مركَّب من قياسين:

(القياس الأوّل) صغراه المقدّمة الأُولى: «أ» مساوٍ لـ«ب».

و كبراه: كلّ مساوٍ لـ«ب» مساوٍ لمساوي «ج».

و هذه الكبرى صادقةٌ مأخوذةٌ من المقدّمة الثانية من قياس المسـاواة، أي: «ب» مساوٍ لـ«ج» لأنّه بحسبها يكون ما يساوي «ج» عـبارةً ثـانيةً عـن «ب»

(١) في الأصل «لهذه النتيجة وعدَّه بعضهم... وبعضهم عدَّه من المركّبة» والصحيح ما أثبتناه.

فلو قلت: كلّ ما يساوي «ب» يساوي «ب» تكون قضيّة صادقة بديهيّة، و يصحّ أن تُبدَّل عبارة ما «يساوي ج» بحرف «ب» فنقول مكانَها: مساوٍ لـ«ب» مساوٍ لمساوي «ج». و عليه، يكون هذا القياس الأوّل من الشكل الأوّل الحمليّ، و الأوسط فيه مساوٍ لـ«ب».

فينتج: «أ» مساوٍ لمساوي «ج».

(القياس الثاني) صغراه النتيجة السابقة من الأوّل: «أ» مساوٍ لمساوي «ج».

و كبراه: المقدّمة الخارجيّة المذكورة، و هي: المساوي لمساوي «ج» مساوٍ لـ«ج» فينتظم قياساً من الشكل الأوّل الحمليّ أيضاً، و الأوسط فيه مساوٍ لمساوي «ج».

فينتج: «أ» مساوٍ لـ«ج». (و هو المطلوب).

ـ ٢ ـ
الاستقراء[١]

تعريفه:

عرّفنا الاستقراء فيما سبق بأنّه: هو أن يدرس الذهنُ عدّةَ جزئيّاتٍ فيستنبط منها حكماً عامّاً.

كما لو درسنا عدّة أنواع من الحيوان فوجدنا كلّ نوع منها يحرِّك فكّه الأسفل عند المضغ، فنستنبط منها قاعدة عامّة، و هي: أنّ كلّ حيوان يحرِّك فكّه الأسفل عند المضغ.

و الاستقراء هو الأساس لجميع أحكامنا الكلّيّة و قواعدنا العامّة[٢]،

---

(١) راجع الحاشية: ص ١٠٥، و شرح الشمسيّة: ص ١٦٥، و شرح المنظومة: ص ٨٥.

(٢) هذا التزامٌ بما لا يلزم، بل بما يمتنع، فإنّه تلزم عليه الشبهة المستعصية الآتية؛ و أيضاً يلزم هدم ما مرّ منه غير مرّة: من أنّه لا يمكن أن يُطلب كلّ علمٍ بدليل و إلّا لما انتهينا إلى العلم بقضيّةٍ أبداً، و هل الاستقراء إلّا من أنواع الحجّة؟ أي الدّليل. و لا تدفع إلّا بالالتزام بالبديهيّات العقليّة المتقدّمة على الاستقراء، كما اعترف به نفسه في القسم الثالث و يلزمه في القسم الثاني و الرابع، لأنّ كلّاً منهما مبتنٍ على حكمٍ عقليّ:

الأوّل: على استحالة تخلّف المعلول عن العلّة، كما قد اعترف به في هذا البحث بقوله: و لا شبهة عند العقل أنّ العلّة لا يتخلّف عنها معلولها أبداً.

و الثاني: على كون حكم الأمثال واحداً، كما صرّح به في آخر هذا البحث بقوله: لأنّ الجزئيّات متماثلة متشابهة في التكوين، فوصفُ واحدٍ منها يكون وصفاً للجميع.

و من هنا يظهر أنّ التزامه بإفادة الاستقراء الناقص لليقين في غير القسم الأوّل غير ←

لأنّ تحصيل القاعدة العامّة و الحكم الكلّيّ لا يكون إلّا بعد فحص الجزئيّات و استقرائها، فإذا وجدناها متّحدة في الحكم نلخّص منها القاعدة أو الحكم الكلّيّ. فحقيقة الاستقراء هو «الاستدلال بالخاصّ على العامّ» و عكسه القياس، و هو «الاستدلال بالعامّ على الخاصّ» لأنّ القياس لا بدّ أن يشتمل على مقدّمةٍ كلّيّةٍ، الغرضُ منها تطبيقُ حكمها العامّ على موضوع النتيجة.

أقسامه:

و الاستقراء على قسمين: تامٍّ و ناقصٍ، لأنّه إمّا أن يُتصفَّح فيه حالُ الجزئيّات بأسرها أو بعضِها.

و الأوّل: **التامّ**، و هو يفيد اليقين. و قيل بأنّه يرجع إلى القياس المقسِّم* المستعمَل في البراهين، كقولنا:

كلّ شكل إمّا كُرَويٌّ و إمّا مضلَّع.

و كلّ كُرَويٍّ مُتَناهٍ، و كلّ مضلَّع متناهٍ.

فينتج: كلّ شكل متناهٍ.

و الثاني: **الناقص**، و هو أن لا يفحص المستقري إلّا بعض الجزئيّات، كمثال الحيوان: من أنّه يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ، بحكم الاستقراء لأكثر أنواعه.

و قالوا: إنّه لا يفيد إلّا الظنّ، لجواز أن يكون أحد جزئيّاته ليس له هذا الحكم، كما قيل: إنّ التمساح يُحرِّك فكّه الأعلى عند المضغ.

← متين، فإنّ الثالث ليس باستقراء، و الثاني و الرابع إنّما يفيدان اليقين باستنادهما إلى الكبرى الكلّيّة العقليّة المذكورة، فهما أيضاً يفيدان اليقين، لرجوعهما إلى القياس، فالاستقراء بما هو استقراء منحصرٌ في الأوّل. و قد صرّح بأنّ الناقص منه لا يفيد اليقين.

(*) القياس المقسّم من نوع المؤلّف من المنفصلة و الحمليّة، و لكن له حمليّات بعدد أجزاء المنفصلة، و لا تُحوَّل فيه المنفصلة إلى متّصلة بل تبقى على حالها، و يشبه أن ينحلّ إلى عدّة قياسات حمليّة بعدد أجزاء المنفصلة.

شبهة مستعصية:

إنّ القياس الّذي هو العمدة في الأدلّة على المطالب الفلسفيّة ـ و هو المفيد لليقين ـ لمّا كان يعتمد على مقدّمة كلّيّة على كلّ حال فإنّ الأساس فيه لا محالة هو الاستقراء، لما قدّمنا أنّ كلّ قاعدة كلّيّة لا تحصل لنا إلّا بطريق فحص جزئيّاتها.

و لا شكّ أنّ أكثر القواعد العامّة غير متناهية الأفراد، فلا يمكن تحصيل الاستقراء التامّ فيها.

فيلزم على ذلك أن تكون أكثر قواعدنا الّتي نعتمد عليها لتحصيل الأقيسة ظنّيّة، فيلزم أن تكون أكثر أقيستنا ظنّيّة و أكثر أدلّتنا غير برهانيّة في جميع العلوم و الفنون! و هذا ما لا يتوهّمه أحد.

فهل يمكن أن ندّعي أنّ الاستقراء الناقص يفيد العلم اليقينيّ فنخالف جميع المنطقيّين الأقدمين؟ ربما تكون هذه الدعوى قريبة إلى القبول، إذ تجد أنّا نتيقّن بأُمورٍ عامّة و لم يحصل لنا استقراء جميع أفرادها، كحكمنا قطعاً بأنّ الكلّ أعظم من الجزء مع استحالة استقراء جميع ما هو كلّ و ما هو جزء، و كحكمنا بأنّ الاثنين نصفُ الأربعة مع استحالة استقراء كلّ اثنين و كلّ أربعة، و كحكمنا بأنّ كلّ نارٍ محرقة و أنّ كلّ إنسان يموت مع استحالة استقراء جميع أفراد النار و الإنسان... و هكذا ما لا يُحصى من القواعد البديهيّة، فضلاً عن النظريّة.

حلّ الشبهة:

فنقول في حلّ الشبهة: إنّ الاستقراء على أنحاء:

١ ـ أن يُبنى على صِرف المشاهدة فقط، فإذا شاهد بعضَ الجزئيّات أو أكثرَها أنّ لها وصفاً واحداً استنبط أنّ هذا الوصف يثبت لجميع الجزئيّات، كمثال استقراء بعض الحيوانات: أنّها تحرّك فكّها الأسفل عند المضغ. و لكن هذا الاستنباط قابلٌ

للنقض، فلا يكون الحكم فيه قطعيّاً. و على هذا النحو اقتصر[١] نظر المنطقيّين القدماء في بحثهم.

٢ ـ أن يُبنى مع ذلك على التعليل أيضاً. بأن يبحث المشاهدُ لبعض الجزئيّات عن العلّة في ثبوت الوصف، فيَعرِف أنّ الوصفَ إنّما ثبت لتلك الجزئيّات المشاهَدة لعلّةٍ أو خاصّيةٍ موجودةٍ في نوعها، و لا شبهة عند العقل أنّ العلّة لا يتخلّف عنها معلولُها أبداً. فيجزم المشاهد المستقري حينئذٍ جزماً قاطعاً بثبوت الوصف لجميع جزئيّات ذلك النوع و إن لم يشاهدها. كما إذا شاهد الباحثُ أنّ بعض العقاقير يؤثّر الإسهالَ فبحث عن علّة هذا التأثير و حلّل ذلك الشيء إلى عناصره، فعرَف تأثيرها في الجسم الإسهالَ في الأحوال الاعتياديّة، فإنّه يحكم بالقطع أنّ هذا الشيء يُحدِث هذا الأثر دائماً.

و جميع الاكتشافات العلميّة و كثيرٌ من أحكامنا على الأُمور الّتي نشاهدها من هذا النوع، و ليست هذه الأحكام قابلة للنقض، فلذلك تكون قطعيّة، كحكمنا بأنّ الماء ينحدر من المكان العالي، فإنّا لا نشكّ فيه، مع أنّا لم نشاهد من جزئيّاته إلّا أقلّ القليل، و ما ذلك إلّا لأنّا عرَفنا السرَّ في هذا الانحدار. نعم، إذا انكشف للباحث خطأُ ما حسبه أنّه علّةٌ و أنّ للوصف علّةً أُخرى فلا بدّ أن يتغيّر حكمه و علمُه.

٣ ـ أن يُبنى على بديهة العقل، كحكمنا بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، فإنّ تصوّر «الكلّ» و تصوّر «الجزء» و تصوّر معنى «أعظم» هو كافٍ لهذا الحكم. و ليس هذا في الحقيقة استقراء، لأنّه لا يتوقّف على المشاهدة، فإنّ تصوّر الموضوع

---

(١) و هو الحقّ، فإنّ غيره ليس من الاستقراء، كما صرّح بذلك في أوسطها، و صرّح أيضاً في آخر بحث التمثّل بذلك في حقّ أوّلها، و الأخير مثله في اعتماده على كبرىً كلّيّة، فهما بأجمعها قياسٌ و الأوسط بديهيٌّ لم يُستفد من دليلٍ قياساً أو استقراءً أو تمثيلاً.

و المحمول كافٍ للحكم و إن لم تشاهِد جزئيّاً واحداً منها.

٤ ـ أن يُبنى على المماثلة الكاملة بين الجزئيّات، كما إذا اختبرنا بعض جزئيّات نوعٍ من الثمر فعَلمنا بأنّه لذيذُ الطعم مثلاً فإنّا نحكم حكماً قطعيّاً بأنّ كلّ جزئيّات هذا النوع لها هذا الوصف، و كما إذا بَرهنّا مثلاً على أنّ مثلّثاً معيّناً تساوي زواياه قائمتين فإنّا نجزم جزماً قاطعاً بأنّ كلّ مثلّث هكذا، فيكفي فيه فحصُ جزئيٍّ واحد، و ما ذلك إلّا لأنّ الجزئيّات متماثلة متشابهة في التكوين، فوصف واحدٍ منها يكون وصفاً للجميع بغير فرق.

و بعد هذا البيان لهذه الأقسام الأربعة يتّضح أن ليس كلّ استقراءٍ ناقصٍ لا يفيد اليقين إلّا إذا كان مبنيّاً على المشاهدة المجرّدة. و يُسمّى القسم الثاني ـ و هو الاستقراء المبنيّ على التعليل ـ في المنطق الحديث بـ «طريق الاستنباط» أو «طريق البحث العلميّ» و له أبحاث لا يسعها هذا الكتاب.

ـ ٣ ـ
التمثيل[1]

تعريفه:

هذا ثالث أنواع الحُجّة، و به تنتهي مباحث الباب الخامس.

و التمثيل على ما عرّفناه سابقاً: هو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشيئين إلى الحكم على الآخر لجهةٍ مشتركة بينهما. و بعبارة أُخرى: هو إثبات الحكم في جزئيٍّ لثبوته في جزئيٍّ آخرَ مشابهٍ له.

و التمثيل هو المسمّى في عُرف الفقهاء بـ«القياس» الّذي يجعله أهل السنّة من أدلّة الأحكام الشرعيّة، و الإماميّة ينفون حُجّيّته و يعتبرون العمل به مَحقاً للدين و تضييعاً للشريعة.

مثاله: إذا ثبت عندنا أنّ النبيذ يشابه الخمر في تأثير السُكر على شاربه ـ و قد ثبت عندنا أنّ حكم الخمر هو الحرمة ـ فلنا أن نستنبط أنّ النبيذ أيضاً حرامٌ، أو على الأقلّ محتمل الحرمة، للاشتراك بينهما في جهة الإسكار.

---

(١) راجع الحاشية: ص ١٠٦، و شرح الشمسيّة: ص١٦٦، و شرح المنظومة: ص ٨٦، و الجوهر النضيد: ص ١٦٢.

أركانه:

و للتمثيل أربعة أركان:

١ ـ الأصل، و هو الجزئيّ الأوّل المعلوم ثبوت الحكم له، كالخمر في المثال.

٢ ـ الفرع، و هو الجزئيّ الثاني المطلوب إثبات الحكم له، كالنبيذ في المثال.

٣ ـ الجامع، و هو جهة الشَبَه بين الأصل و الفرع، كالإسكار في المثال.

٤ ـ الحكم المعلوم ثبوته في الأصل، و المراد إثباته للفرع، كالحرمة في المثال.

فإذا توفّرت هذه الأركان انعقد التمثيل، فلو كان الأصل غير معلوم الحكم أو فاقداً للجامع المشترك لا يحصل التمثيل. و هذا واضح.

قيمته العلميّة:

إنّ التمثيل على بساطته من الأدلّة الّتي لا تفيد إلّا الاحتمال، لأنّه لا يلزم من تشابه شيئين في أمرٍ بل في عدّة أُمورٍ أن يتشابها من جميع الوجوه، فإذا رأيت شخصاً مشابهاً لشخصٍ آخرَ في طوله أو في ملامحه أو في بعض عاداته و كان أحدهما مجرماً قطعاً فإنّه ليس لك أن تحكم على الآخر بأنّه مجرم أيضاً لمجرّد المشابهة بينهما في بعض الصفات أو الأفعال.

نعم، إذا قويت وجوه الشَبَه بين الأصل و الفرع و كثُرت يقوى عندك الاحتمال حتّى يقرب من اليقين و يكون ظنّاً.

و القيافة من هذا الباب، فإنّا قد نحكم على شخصٍ أنّه صاحب أخلاقٍ فاضلة أو شِرّيرٌ بمجرّد أن نراه، لأنّا كنّا قد عرَفنا شخصاً قبلَه يشبهه كثيراً في ملامحه أو عاداته و كان ذا خُلقٍ فاضل أو شِرّيراً. و لكن كلّ ذلك لا يُغني عن الحقّ شيئاً.

غير أنّه يمكن أن نعلم أنّ «الجامع» ـ أي جهة المشابهة ـ علّةٌ تامّةٌ لثبوت

الحكم في الأصل، و حينئذٍ نستنبط على نحو اليقين أنّ الحكم ثابتٌ في الفرع لوجود علّته التامّة فيه، لأنّه يستحيل تخلّف المعلول عن علّته التامّة. و لكن الشأن كلّه إنّما هو في إثبات أنّ الجامع علّةٌ تامّةٌ للحكم، لأنّه يحتاج إلى بحثٍ و فحصٍ ليس من السهل الحصولُ عليه حتّى في الأُمور الطبيعيّة. و التمثيل من هذه الجهة يلحق بقسم الاستقراء المبنيّ على التعليل الّذي أشرنا إليه سابقاً، بل هو نفسُه[1].

أمّا إثبات أنّ الجامع هو العلّة التامّة لثبوت الحكم في المسائل الشرعيّة فليس لنا طريقٌ إليه إلّا من ناحية الشارع نفسِه؛ و لذا لو كانت العلّة منصوصاً عليها من الشارع فإنّه لا خلاف بين الفقهاء جميعاً في الاستدلال بذلك على ثبوت الحكم في الفرع، كقوله عليه السلام: «ماء البئر واسعٌ لا يُفسده شيء... لأنّ له مادّة»[2] فإنّه يُستنبط منه أنّ كلّ ماءٍ له مادّةٌ ـ كماءِ الحمّام و ماءِ حَنَفيّةِ الإسالة ـ فهو واسعٌ لا يُفسده شيء.

و في الحقيقة: أنّ التمثيل المعلوم فيه أنّ الجامع علّةٌ تامّةٌ يكون من باب القياس البرهانيّ المفيدِ لليقين، إذ يكون فيه الجامع حدّاً أوسط و الفرع حدّاً أصغر و الحكم حدّاً أكبر، فنقول في مثال الماء:

١ ـ ماءُ الحمّام له مادّة.

٢ ـ و كلّ ماءٍ له مادّة واسع لا يُفسده شيءٌ ـ بمقتضى التعليل في الحديث ـ

ينتج: ماءُ الحمّام واسعٌ لا يُفسده شيء.

و بهذا يخرج عن اسم التمثيل و اسم القياس باصطلاح الفقهاء الّذي كان محلّ الخلاف عندهم.

---

(١) و هو يصرّح بعد أسطر أنّه في الحقيقة قياس؛ فيُعلم من ذلك أنّ الاستقراء المبنيّ على التعليل أيضاً في الحقيقة قياس، كما ذهبنا إليه هناك .

(٢) تهذيب الأحكام: ج ١ ص ٢٣٤ ح ٦٧٦.

تمرينات

على الأقيسة

١ ـ استدلّ بعضُهم على نفي الوجود الذهنيّ بأنّه لو كانت الماهيّات موجودةً في الذهن لكان الذهن حارّاً بارداً بتصوّر الحرارة و البرودة، و مستقيماً و مستديراً، و هكذا... و اللازم باطل، فالملزوم مثلُه. و المطلوب أن تُنظِّم هذا الكلام قياساً منطقيّاً مع بيان نوعه.

٢ ـ استدلّ بعضُهم على أنّ الله تعالى عالمٌ بأنّ فاقدَ الشيء لا يعطيه، و هو سبحانه قد خلق فينا العِلمَ فهو عالم. فبيِّن نوعَ هذا الاستدلال و نظِّمه.

٣ ـ المرويّ: «إنّ العلماء ورثة الأنبياء»[1] و لكنّهم لمّا لم يرثوا منهم المالَ و العقارَ فقد ورثوا العلمَ و الأخلاق فهل هذا استدلالٌ منطقيّ؟ و بيِّن نوعَه.

٤ ـ استدلّ بعضُهم على ثبوت الوجود الذهنيّ فقال: «لا شكّ في أنّا نحكم حكماً إيجابيّاً على بعض الأشياء المستحيلة، كحكمنا بأنّ اجتماع النقيضين يغاير اجتماع الضدّين، و الموجَبة تستدعي وجودَ موضوعها، و لمّا لم يكن هذا الوجود في الخارج فهو في الذهن» فكيف تُنظِّم هذا الدليل على القواعد المنطقيّة مع بيان نوعه و أنّه بسيطٌ أو مركَّبٌ مع العلم بأنّ قوله: «و لمّا لم يكن هذا الوجود ... إلخ» عبارةٌ عن قياسٍ استثنائيّ؟

٥ ـ و استدلّوا على لزوم وجود موضوع القضيّة الموجَبة بأنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ يستدعي ثبوت المثبَت له، فكيف تُنظِّم هذا الكلام قياساً منطقيّاً؟

٦ ـ ضَع القضايا الآتية في صورة قياسٍ مع بيان نوعه و شكله: «صاحبُ

---

(١) الكافي: ج ١ ص ٣٢ ح ٢.

الحجّة البرهانيّة لا يُغلَب» لأنّه «كان على حقّ» و «كلّ صاحب حقٍّ لا يُـغلَب».
و إذا كانت القضيّة الأُولى شرطيّةً على هذه الصورة: «إذا كانت الحـجّة بـرهانيّة فصاحبُها لا يُغلَب» فكيف تؤلِّف المقدّمات لتجعل هذه الشرطيّة نتيجةً لها؟ و من أيّ نوعٍ يكون القياسُ حينئذٍ؟

٧ـ ضَع القضايا الآتية في صورة قياسٍ مع بيان نوعه: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ العُلَمَاءُ﴾[1] و لكن «لمّا لم يخش خالدٌ اللهَ سبحانه فهو ليس من العلماء».

٨ـ ما الشكل الّذي يُنتج جميعَ المحصورات الأربع؟

٩ـ افحص عن السرّ في الشكل الثالث الّذي يجعله لا يُنتج إلّا جزئيّة.

١٠ـ في أيّ شكلٍ يجوز فيه أن تكون كبراه جزئيّة و يكون منتجاً؟

١١ـ إذا كانت إحدى المقدّمتين في القياس جزئيّةً فلماذا يجب أن تكـون المقدّمة الأُخرى كلّيّة؟

١٢ـ إذا كانت الصغرى في القياس سالبةً فهل يجوز أن تكون الكبرى جزئيّة؟ و لماذا؟

١٣ـ كـيف نـحصِّل النـتيجة مـن هـاتين[2] المـنفصلتين: «الإنسـان إمّـا عالمٌ أو جاهل» حقيقيّة. و «الإنسان إمّا جاهل أو سعيد» مانعة خلوّ؟

١٤ـ هل يمكن أن تؤلِّف من المنفصلتين الآتيتين قياساً مُنتجاً: «إمّا أن يسعى الطالب أو لا ينجح في الامتحان» مانعة خلوّ. و «الطالب إمّا أن يسعى أو يتهاون» مانعة جمع؟

١٥ـ جاء سائلٌ إلى شخصٍ و ألحَّ بالطلب كثيراً فاستنتج المسؤول من إلحاحه أنّه ليس بمستحقّ، و هذا الاستنتاج بطريق قياس الاستثناء، فكيف تستخرجه؟

---

(١) فاطر: ٢٨.

(٢) في الأصل «هذين» و الصحيح ما أثبتناه.

١٦ ـ أرجِع البراهينَ في قاعدة نقض المحمول[١] إلى قياسات منطقيّة طِبقاً لما عرَفته من القواعد في القياس البسيط و المركَّب.

١٧ ـ حاول أن تُطبّق أيضاً البراهين في عكس النقيض على قواعد القياس.

١٨ ـ البرهان على نقض محمول الموجَبة الكلّيّة[٢] يمكن إرجاعه إلى قياس المساواة و إلى قياسٍ شرطيٍّ من متّصلتين، فكيف ذلك؟ و كذلك نظائره.

انتهى الجزء الثاني

---

(١) راجع ص ٢٣٧ و ٢٣٨.

(٢) راجع ص ٢٣٧.

الجزء الثالث

الصناعات الخمس

الباب السادس

الصناعات الخمس

تمهيد:

تقدّم أنّ للقياس[1] مادّة و صورة، و البحث عنه يقع من كلتا الجهتين.

و ما تقدّم في الباب الخامس كان بحثاً عنه من جهة صورته ـ أي هيئة تأليفه ـ على وجهٍ لو تألّف القياس بحسب الشروط الّتي للهيئة و كانت مقدّماته ـ أي موادّه ـ مسلَّمة صادقة كان مُنتجاً لا محالة، أي كانت نتيجته صادقة تبعاً لصِدق مقدّماتها. و معنى ذلك: أنّ القياس إذا احتفظ بشروط الهيئة فإنّ مقدّماته لو فُرض صِدقُها فإنّ صِدقَها يستلزمُ صِدقَ النتيجة.

و لا يُبحث هناك عمّا إذا كانت المقدّمات صادقةً في أنفُسها أم لا، بل إنّما يُبحث عن الشروط الّتي بموجبها يستلزمُ صِدقُ المقدّمات صِدقَ النتيجة على تقدير فرض صِدق المقدّمات.

و قد حلّ الآن الوفاء بما وعدناك به من البحث عن القياس من جهة مادّته[2]. و المقصود من المادّة مقدّماته في أنفُسها مع قطع النظر عن صحّة تأليفها بعضها مع بعض. و هي تختلف من جهة الاعتقاد بها و التسليم بصِدقها و عدمهما و إن كانت

---

(١) واضحٌ أنّ الاستقراء و التمثيل لهما موادّ أيضاً، و لكن لعلّه لم يبحث عن موادّهما، لاحتمال بسبب أنّ صورتهما ليست مفيدة لليقين؛ فكان البحث عن موادّهما خالياً عن الفائدة.

(٢) لا يخفى عليك أنّه بحث عن الحُجّة من ناحية مادّتها، و لمّا كان القياس قسماً من الحُجّة أمكن أن يكون بحثاً عن القياس من هذه الناحية أيضاً .

صورة القياس واحدة لا تختلف. فقد تكون القضيّة الّتي تقع مقدّمة مصدَّقاً بها و قد لا تكون، و المصدَّق بها قد تكون يقينيّة و قد تكون غير يقينيّة، على التفصيل الّذي سيأتي.

و بحسب اختلاف المقدّمات و بحسب ما تؤدّي إليه من نتائج و بحسب أغراض تأليفها ينقسم القياس إلى: البرهان و الجدل و الخطابة و الشعر و المغالطة.

و البحث عن هذه الأقسام الخمسة أو استعمالها هي «الصناعات الخمس» فيقال ـ مثلاً ـ: صناعة البرهان، صناعة الجدل... و هكذا.

و قبل الدخول في بحثها واحدةً واحدةً نذكر من باب المقدّمة أنواع القضايا المستعمَلة في القياس و أقسامها، أو فقل حسب الاصطلاح العلميّ: «مبادئ الأقيسة». ثمّ نذكر بعد ذلك الصناعات في خمسة فصول:

المقدّمة
في مبادئ الأقيسة[1]

سبق أن قلنا في تصدير الباب الخامس: إنّه لا يجب في كلّ قضيّة أن تطلب بدليلٍ و حُجّة، بل لا بدّ من الانتهاء في الطلب إلى قضايا مستغنيةٍ عن البيان و إقامة الحُجّة.

و السرّ في ذلك: أنّ موادّ الأقيسة ـ سواء كانت يقينيّة أو غير يقينيّة ـ إمّا أن تكون في حدّ نفسها مستغنية عن البيان و إقامة الحُجّة بمعنى أنّه ليس من شأنها أن تكون مطلوبة بحُجّة، و إمّا أن تكون محتاجة إلى البيان. ثمّ هذه الأخيرة المحتاجة لا بدّ أن ينتهي طلبُها إلى مقدّمات مستغنيةٍ بنفسها عن البيان، و إلّا لزم التسلسل في الطلب إلى غير النهاية. أو نقول: إنّه يلزم من ذلك أن لا ينتهي الإنسان إلى علمٍ أبداً، و يبقى في الجهل إلى آخر الآباد. و الوجدان يشهد على فساد ذلك.

و هاتيك المقدّمات المستغنيةُ عن البيان تُسمّى «مبادئ المطالب» أو «مبادئ الأقيسة». و هي ثمانية أصناف: يقينيّاتٍ[2]، و مظنوناتٍ و مشهوراتٍ، و وهميّاتٍ، و مسلّماتٍ، و مقبولاتٍ، و مشبهاتٍ، و مخيّلاتٍ. و نذكرها الآن بالتفصيل:

---

(١) لا يخفى عليك أنّه لا بدّ من التعبير بمبادئ الحُجّة، فإنّ كلّاً من الجدل و الخطابة و الشِعر و المغالطة يمكن أن يكون من التمثيل أو الاستقراء، كما يمكن أن يكون من القياس.

(٢) و المراد به أُصول اليقينيّات وهي البديهيّات، وإلّا فاليقينيّات قد لا تكون مستغنية عن البيان.

ـ ١ ـ
اليقينيّات

تقدّم في أوّل الجزء الأوّل[١] أنّ لليقين معنيين: اليقين بالمعنى الأعمّ و هو «مطلق الاعتقاد الجازم» و اليقين بالمعنى الأخصّ و هو «الاعتقاد المطابق للواقع الّذي لا يحتمل النقيض، لا عن تقليد». و المقصود باليقين هنا[٢] هو هذا المعنى الأخير، فلا يشمل الجهل المركَّب و لا الظنّ و لا التقليد و إن كان معه جزم.

توضيح ذلك: أنّ اليقين بالمعنى الأخصّ يتقوّم من عنصرين[٣]:

الأوّل: أن ينضمّ إلى الاعتقاد بمضمون القضيّة اعتقادٌ ثانٍ ـ إمّا بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل ـ أنّ ذلك المعتقَد به لا يمكن نقضُه. و هذا الاعتقاد الثاني هو المقوّم لكون الاعتقاد جازماً، أي اليقين بالمعنى الأعمّ.

و الثاني: أن يكون هذا الاعتقاد الثاني لا يمكن زوالُه، و إنّما يكون كذلك إذا كان مسبَّباً عن علّته الخاصّة الموجَبةِ له، فلا يمكن انفكاكه عنها. و بهذا يفترق عن التقليد، لأنّه إن كان معه اعتقادٌ ثانٍ فإنّ هذا الاعتقاد يمكن زواله، لأنّه ليس عن علّةٍ توجبه بنفسه، بل إنّما هو من جهة التبعيّة للغير ثقةً به و إيماناً بقوله، فيمكن

---

(١) ص ٢٠.

(٢) راجع الحاشية: ص ١١١، و شرح الشمسيّة: ص ١٦٦، و شرح المنظومة: ص ٨٨، و القواعد الجليّة: ص ٣٩٤.

(٣) أقول: بل من عناصر ثلاثةٍ:

الأوّل: اليقين بالمعنى الأعمّ، و هو الاعتقاد الجازم.

الثاني: كونه مطابقاً للواقع، لا جهلاً مركّباً.

الثالث: ثباته و عدم إمكان زواله بأن لا يكون عن تقليد.

وإنّما ذهب المصنّف إلى تقوّمه من عنصرين من جهة أنّ اليقين بالمعنى الأعمّ عنده هو ما كان مطابقاً للواقع، و أنّ الجهل المركّب ليس عنده من العلم. و قد مرّ ما فيه.

فرض زواله، فلا تكون مقارنةُ الاعتقاد الثاني للأوّل واجبةً في نفس الأمر.

و لأجل اختلاف سبب الاعتقاد ـ من كونه حاضراً لدى العقل أو غائباً يحتاج إلى الكسب ـ تنقسم القضيّة اليقينيّة إلى بديهيّة، و نظريّةٍ كسبيّةٍ تنتهي لا محالة إلى البديهيّات. فالبديهيّات إذاً هي أُصول اليقينيّات، و هي على ستّة أنواع بحكم الاستقراء: أوّليّاتٍ، و مشاهداتٍ، و تجربيّاتٍ، و متواتراتٍ، و حدْسيّاتٍ، و فطريّات.

١ ـ الأوّليّات[1]:

و هي قضايا يُصدِّق بها العقلُ لذاتها، أي بدون سببٍ خارج عن ذاتها، بأن يكون تصوّرُ الطرفين مع توجّه النفس إلى النسبة بينهما* كافياً في الحكم و الجزم بصِدق القضيّة، فكلّما وقع للعقل أن يتصوّر حدود القضيّة (الطرفين) على حقيقتها وقع له التصديق بها فوراً عندما يكون متوجّهاً لها. و هذا مثل قولنا: «الكلّ أعظم من الجزء» و «النقيضان لا يجتمعان».

و هذه الأوّليّات منها ما هو جليٌّ عند الجميع، إذ يكون تصوّر الحدود حاصلاً لهم جميعاً ـ كالمثالين المتقدّمين ـ و منها ما هو خفيٌّ عند بعضٍ، لوقوع الالتباس في تصوّر الحدود، و متى مازال الالتباس بادَر العقل إلى الاعتقاد الجازم.

و نحن ذاكرون هنا مثالاً دقيقاً على ذلك مستعينين بنباهة الطالب الذكيّ على إيضاحه. و هو قولهم: «الوجود موجود» فإنّ بعض الباحثين اشتبه عليه معنى

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦٧، و شرح المنظومة: ص ٨٩، و النجاة: ص ٦٤، و التحصيل: ص ٩٦.

(*) تقدّم في الجزء الأوّل [ص ٣٥] بيان معنى توجّه النفس و الحاجة إليه. و هذا البحث عن معنى التوجّه و أسبابه و ضرورته من مختصّات هذا الكتاب الّتي لم يسبق إليها سابقٌ فيما نعلم بهذا التفصيل.

«موجود» إذ يتصوّر أنّ معناه: «إنّه شيءٌ له الوجود»فقال: لا يصحّ الحكم على الوجود بأنّه موجود، و إلّا لكان للوجود وجودٌ آخر، و هذا الآخرُ أيضاً موجودٌ، فيلزم أن يكون له وجودٌ ثالث... و هكذا، فيتسلسل إلى غير النهاية. و لأجله أنكر هذا القائل أصالة الوجود و ذهب إلى أصالة الماهيّة.

و لكن نقول: إنّ هذا الزعم ناشئٌ عن الغفلة عن معنى «موجود» فإنّه قد يتّضح للفظ «موجود» معنىً آخرَ أوسع من الأوّل، و هو المعنى المشترك الّذي يشمله و يشمل معنىً ثانياً، و هو ما لا يكون الوجود زائداً عليه بل كونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لا أنّ له وجوداً آخر، و ذلك بأن يكون معنى «موجود» منتزَعاً من صميم ذات الوجود لا بإضافة وجودٍ آخر زائدٍ عليه. فإنّه يقال مثلاً: «الإنسانُ موجود» و هو صحيحٌ و لكن بإضافة الوجود إلى الإنسان. و يقال أيضاً: «الوجودُ موجود» و هو صحيحٌ أيضاً و لكن بنفسه لا بإضافة وجودٍ ثانٍ إليه، و هو أحقّ بصِدق الموجود عليه. كما يقال: «الجسمُ أبيض» بإضافة البياض إليه. و يقال: «البياضُ أبيض» و لكنّه بنفسه لا ببياضٍ آخر، و صِدقُ الأبيض عليه أولى من صِدقه على الجسم الّذي صار أبيض بتوسّط إضافة البياض إليه.

و على هذا يكون المشتقّ منتزَعاً من نفس الذات المتّصفة لا[1] من إضافة شيءٍ خارجٍ عنها إليها. فتكون كلمة «أبيض» و كذلك كلمة «موجود» و نحوها معناها أعمّ ممّا كان منتزَعاً من اتّصاف الذات بالمبدأ الخارج عنها و ممّا كان منتزَعاً من نفس الذات الّتي هي نفس المبدأ.

فإذا زال الالتباس و اتّضح للعقل معنى كلمة «موجود» لا يتردّد في صحّة حملها على الوجود، بل يراه أولى في صِدق الموجود عليه من غيره، كما لم يتردّد في صحّة حمل الأبيض على البياض. و لا تحتاج مثلُ هذه القضيّة ـ و هي «الوجود موجود» ـ إلى البرهان، بل هي من الأوّليّات و إن بدت غيرُ واضحة

(١) في الأصل «بدلاً» والصحيح ما أثبتناه.

للعقل قبلَ تصوّر معنى «موجود» و صارت من أدقّ المباحث الفلسفيّة و يبتني عليها كثيرٌ من مسائل علم الفلسفة الدقيقة.

٢ ـ المشاهدات[١]:

و تُسمّى أيضاً «المحسوسات» و هي القضايا[٢] الّتي يَحكم بها العقل بواسطة الحسّ، و لا يكفي فيها تصوّر الطرفين مع النسبة؛ و لذا قيل: من فَقَدَ حِسّاً فقد فَقَدَ علماً[٣].

و الحسّ على قسمين:

ظاهرٍ، و هو خمسة أنواع: البصر، و السمع، و الذوق، و الشمّ، و اللمس. و القضايا المتيقّنة بواسطته تُسمّى «حِسّيّات» كالحكم بأنّ الشمس مضيئة، و هذه النارُ حارّةٌ، و هذه الثمرةُ حُلوةٌ، و هذه الوردةُ طيّبةُ الرائحة... و هكذا.

و حسٍّ باطنٍ، و القضايا المتيقّنة بواسطته تُسمّى «وجدانيّات» كالعلم بأنّ لنا فكرةً و خوفاً و ألماً و لذّةً و جوعاً و عطشاً... و نحو ذلك.

٣ ـ التجربيّات[٤] (أو المجرَّبات)[٥]:

و هي القضايا الّتي يَحكم بها العقل بواسطة تكرّر المشاهدة منّا في إحساسنا،

---

(١) لا يخفى عليك أنّ المشاهدة هنا أعمّ من الرؤية و هي المعنى اللغويّ للمشاهدة.
ولمزيد الفائدة راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦٧، و شرح المنظومة: ص ٩٠.

(٢) و لا تكون إلّا قضايا شخصيّة، فإنّ الحِسّ لا يدرك إلّا الجزئيّات.

(٣) راجع تفسيرابن عربيّ: ج ١ص٥٦ وقدنسبه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، وتفسيرالبيضاويّ: ج ٣ص ٣٦٤.

(٤) لا يخفى عليك أنّه يفترق التجربيّات عن المحسوسات بأنّها:
١ ـ تحتاج إلى تكرّر الحِسّ بخلاف تلك.
٢ ـ بأنّها قضايا كلّيّة، و المحسوسات قضايا شخصيّة.

(٥) راجع شرح المنظومة: ص ٩٠، و شرح المطالع: ص ٣٣٣، و القواعد الجليّة: ص ٣٩٧، و شرح الإشارات: ص ٢١٧، و التحصيل: ص ٩٦.

فيحصل بتكرّر المشاهدة ما يوجب أن يرسخ في النفس حكمٌ لا شكّ فيه، كالحكم بأنّ كلّ نارٍ حارّةٌ، و أنّ الجسم يتمدّد بالحرارة. ففي المثال الأخير عندما نُجرِّب أنواعَ الجسم المختلفة ـ من حديدٍ و نحاسٍ و حجَرٍ و غيرها ـ مرّاتٍ متعدّدة و نجدها تتمدّد بالحرارة فإنّا نجزم جزماً باتّاً بأنّ ارتفاع درجة حرارة الجسم من شأنه[١] أن يؤثّر التمدّد في حجمه، كما أنّ هبوطها يؤثّر التقلّص فيه. و أكثر مسائل العلوم الطبيعيّة و الكيمياء و الطبّ من نوع المجرَّبات.

و هذا الاستنتاج في التجربيّات من نوع الاستقراء الناقص المبنيّ على التعليل الّذي قلنا عنه في الجزء الثاني[٢]: إنّه يفيد القطع بالحكم. و في الحقيقة: أنّ هذا الحكم القطعيّ يعتمد على قياسين خفيّين[٣]: استثنائيٍّ و اقترانيٍّ يستعملهما الإنسان في دخيلة نفسه و تفكيره من غير التفاتٍ غالباً.

و القياس الاستثنائيّ هكذا:

لو كان حصول هذا الأثر اتّفاقيّاً لا لعلّةٍ توجبه لما حصل دائماً[٤].

و لكنّه قد حصل دائماً (بالمشاهدة).

∴ حصول هذا الأثر ليس اتّفاقيّاً، بل لعلّةٍ[٥] توجبه.

---

(١) في الأصل «شأنها» والأولى ما أثبتناه. (٢) ص ٣٣٤.

(٣) راجع شرح المنظومة: ص ٩٠، و شرح المطالع: ص ٣٣٤، و القواعد الجليّة: ص ٣٩٥، و الجوهر النضيد: ص ١٧٠، و النجاة: ص ٦١.

(٤) المراد من الدوام هنا هو حصول الشيء مكرّراً من دون تخلّف، لا الدوام بمعناه المعهود الّذي قد مرّ في بحث الموجَّهات من الجزء الثاني.

(٥) لا يخفى عليك ـ بملاحظة ما سيأتي قريباً في الفرق بينها و بين الحدْسيّات ـ أنّ المراد من «العلّة» ليس هي العلّة المعلومة بالنوع أو الشخص، بل المراد أصل وجود علّة لها، و إن لم يعلم أنّها ما هي؟ و لكن يرد عليه أنّ التجربيّ يعيّن العلل فيقول: السَقمونيا علّة لإسهال الصفراء، و الحرارة علّة للانبساط، و البرودة علّة للانقباض. والسَقمونيا نباتٌ يُستخرج منه دواءٌ مسهلٌ للبطن ومزيلٌ لدوده.

و القياس الاقترانيّ هكذا:

الصغرى: نفس نتيجة القياس السابق ـ حصول هذا الأثر معلولٌ لعلّة ـ.

الكبرى: بديهيّة أوّليّة ـ كلّ معلول لعلّةٍ يمتنع تخلّفه عنها ـ.

∴ ينتج من الشكل الأوّل: هذا الأثر يمتنع تخلّفه عن علّته.

و هاتان المقدّمتان للاستثنائيّ بديهيّتان، و كذا كبرى الاقترانيّ، فرجع الحكم في القضايا المجرَّبات إلى القضايا الأوّليّة و المشاهدات في النهاية.

ثمّ لا يخفى أنّا لا نعني من هذا الكلام: أنّ كلّ تجربة تستلزم حكماً يقينيّاً مطابقاً للواقع، فإنّ كثيراً من أحكام سواد الناس المبنيّة على تجاربهم ينكشف خطأُهم فيها، إذ يحسبون ما ليس بعلّةٍ علّة، أو ما كان علّةً ناقصةً علّةً تامّة، أو يأخذون ما بالعرض مكانَ ما بالذات.

و سرُّ خطَئهم أنّ ملاحظتهم للأشياء في تجاربهم لا تكون دقيقة على وجهٍ تكفي لصدق المقدّمة الثانية للقياس الاستثنائيّ المتقدّم، لأنّه قد يكون حصول الأثر في الواقع ليس دائميّاً، فظنّ المجرِّبُ أنّه دائميٌّ اعتماداً على اتّفاقات حسبها دائميّة إمّا لجهلٍ أو غفلةٍ أو لقصور إدراكٍ أو تسرُّعٍ في الحكم، فأهمل جملةً من الحوادث و لم يلاحظ فيها تخلّف الأثر. و قد تكون ملاحظته للحوادث قاصرة، بأن يلاحظ حوادثَ قليلة وجَدَ حصولَ الأثر مع ما فرضه علّة، و في الحقيقة أنّ العلّة شيءٌ آخر اتّفق حصوله في تلك الحوادث، فلذا لم يتخلّف الأثر فيها. و لو استمرّ في التجربة و غيَّر فيما يُجرِّبُه لوجد غيرَ ما اعتقده أوّلاً.

مثلاً: قد يُجرِّب الإنسانُ الخشبَ يطفو على الماء في عدّة حوادث متكرّرة، فيعتقد أنّ ذلك خاصّيّة في الخشب و الماء، فيَحكم خطأً أنّ كلّ خشبٍ يطفو على الماء، و لكنّه لو جرَّب بعضَ أنواع الخشب الثقيل الوزن لوجد أنّه لا يطفو في الماء العذب، بل قد يرسب إلى القعر أو إلى وسط الماء، فإنّه لا شكّ حينئذٍ يزول اعتقادهُ

الأوّل. و لو غيّر التجربة في عدّة أجسام غيرَ الخشب و دقّق في ملاحظته و وَزَن الأجسامَ و السوائلَ[١] بدقّةٍ و قاس وزْنَ بعضها ببعض لحصل له حكمٌ آخرَ بأنّ العلّة في طُفُوّ الخشب على الماء أنّ الخشب أخفّ وزناً من الماء، و تحصل له قاعدةٌ عامّةٌ هي: أنّ الجسم الجامد يطفو على السائل إذا كان أخفّ وزناً منه، و يرسب إلى القعر إذا كان أثقل وزناً، و إلى وسطه إذا ساواه في الوزن، فالحديد مثلاً يرسب في الماء، و يطفو في الزئبق لأنّه أخفّ وزناً منه.

٤ ـ المتواترات[٢]:

و هي قضايا[٣] تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشكّ و يحصل الجزم القاطع. و ذلك بواسطة إخبار جماعةٍ يمتنع تواطؤهم على الكِذب و يمتنع اتّفاقُ خطئهم في فهم الحادثة* كعلمنا بوجود البلدان النائية الّتي لم نشاهدها، و بنزول القرآن الكريم على النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم و بوجود بعض الأُمم السالفة أو الأشخاص.

---

(١) في الأصل «والوسائل» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) راجع شرح المنظومة: ص ٩٠، و شرح المطالع: ص ٣٣٣، و القواعد الجليّة: ص ٣٩٧، و التحصيل: ص ٩٧.

(٣) شخصيّة، كما سيأتي في هامش ٣ من ص ٣٨٨.

(*) هذا القيد الأخير لم يذكره المؤلّفون من المنطقيّين و الأُصوليّين. و ذِكرُه ـ فيما أرى ـ لازمٌ، نظراً إلى أنّ الناس المجتمعين كثيراً مّا يخطأون في فهم الحادثة على وجهها حينما تقتضي الحادثة دقّةَ الملاحظة. و قوانينُ علم الاجتماع تقضي بأنّ الجمهور لا تتأتّى فيه الدقّة في الملاحظة إذ سرعان ما تسري فيه العدوى و المحاكاة بعضهم لبعض، فإذا تأثّر بعضُهم بالحادث المشاهَد قد يقلّده غيرُه من الحاضرين بالتأثّر من حيث لا يشعر، فيسري إلى الآخرين. و عليه، لا يحصل اليقين من إخبار جماعة يُحتمل خطأهم في الملاحظة و إن حصل اليقين بعدم تعمّدهم للكِذب.

ألا ترى أنّ المشعوذين يأتون بِأعمال يبدو أنّها خارقة للعادة فينخدع بها المتفرّجون لأنّهم لم يُرزقوا ساعةَ الاجتماع دقّةَ الملاحظة. و لو انفرد الشخص وحده بمشاهدة المشعوذ لربما لا يشاهده يطحن الزجاج بأسنانه و يخرجه إبَراً، أو يطعن نفسه بمِدْية و لا يخرج الدم، بل قد تنكشف له الحيلة بسهولة.

و بعضٌ حصر عددَ المخبرين لحصول التواتر في عددٍ معيَّن. و هو خطأ، فإنّ المدارَ إنّما هو حصول اليقين من الشهادات عندما يُعلم امتناع التواطؤ على الكِذب و امتناع خطأ الجميع. و لا يرتبط اليقين بعددٍ مخصوصٍ من المخبرين تؤثّر فيه الزيادة و النقصان.

٥ ـ الحَدْسيّات(١):

و هي قضايا مبدأ الحكم بها حَدْسٌ من النفس قويّ جدّاً يزول معه الشكّ و يذعَن(٢) الذهنُ بمضمونها، مثلُ حكمِنا بأنّ القمر و زُهَرَة و عُطارِد و سائر الكواكب السيّارة مستفاد نورُها من نور الشمس، و أنّ انعكاس شعاع نورها إلى الأرض يضاهي انعكاسَ الأشعّة من المرآة إلى الأجسام الّتي تقابلها.

و منشأ هذا الحكم أو الحَدْس اختلاف تشكّلها عند اختلاف نسبتها من الشمس(٣) قُرباً و بُعداً. و كحكمِنا بأنّ الأرضَ على هيئة الكرة، و ذلك لمشاهدة السُفن مثلاً في البحر أوّل ما يبدو منها أعاليها ثمّ تظهر بالتدريج كلّما قرُبت من الشاطئ. و كحكم علماء الهيئة حديثاً بدَوَران السيّارات حولَ الشمس و جاذبيّة الشمس لها، لمشاهدة اختلاف أوضاع هذه السيّارات بالنسبة إلى الشمس و إلينا على وجهٍ يثير الحَدْس بذلك.

و الحَدْسيّات جاريةٌ مجرى المجرَّبات في الأمرين المذكورَين ـ أعني تكرّر المشاهدة و مقارنة القياس الخفيّ ـ فإنّه يقال في القياس مثلاً: هذا المشاهَد من الاختلاف في نور القمر لو كان بالاتّفاق أو بأمرٍ خارجٍ سوى الشمس لما استمرّ

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦٧، و شرح المنظومة: ص ٩١، و شرح المطالع: ص ٣٣٤، و القواعد الجليّة: ص ٣٩٧، و التحصيل: ص ٩٧.

(٢) أي ينقاد ويقِرّ.

(٣) و منّا.

على نمَطٍ واحدٍ على طول الزمن، و لما كان على هذه الصورة من الاختلاف فيَحدِس الذهنُ أنّ سببَه انعكاسُ أشعّة الشمس عليه.

و هذا القياس المقارن للحَدْس يختلف باختلاف العلل في ماهيّاتها باختلاف الموارد. و ليس كذلك المجرَّبات، فإنّ لها قياساً واحداً لا يختلف، لأنّ السبب فيها غير معلوم الماهيّة إلّا من جهة كونه[١] سبباً فقط. و هذه الجهة لا تختلف باختلاف الموارد.

و ذلك لأنّ الفرق بين المجرَّبات و الحَدْسيّات أنّ المجرَّبات إنّما يُحكم فيها بوجود سببٍ مّا، و أنّ هذا السبب موجودٌ في الشيء الّذي تتّفق له هذه الظاهرة دائماً من غير تعيين لماهيّة السبب. أمّا في الحَدْسيّات فإنّها بالإضافة إلى ذلك يُحكم فيها بتعيين ماهيّة السبب أنّه أيّ شيءٍ هو. و في الحقيقة أنّ الحَدْسيّات[٢] مجرَّباتٌ مع إضافة، و الإضافة هي الحَدْس بماهيّة السبب؛ و لذا ألحقوا الحَدْسيّات بالمجرَّبات. قال الشيخ العظيم خواجة نصيرالدين الطوسيّ في شرح الإشارات: إنّ السبب في المجرَّبات معلوم السببيّة غير معلوم الماهيّة[٣]، و في الحَدْسيّات معلومٌ بالوجهين[٤].

و مَن مارس العلومَ يحصل له من هذا الجنس على طريق الحَدْس قضايا كثيرةٌ قد لا يمكنه إقامة البرهان عليها و لا يمكنه الشكّ فيها. كما لا يسعه أن

(١) قد مرّ منّا عدم صحّة هذا الفرق، و أنّ في التجربيّات أيضاً يُعلم ماهيّة العلّة كوجودها؛ و الحقّ في الفرق أنّ الحَدْسيّات لم تستفد من التجربة المباشرة و إن جُرّبت آثارها و علائمها و قرائنها، و ذلك بخلاف المجرّبات فإنّها حصلت من التجربة المباشرة لمؤدّياتها.

(٢) راجع شرح المطالع: ص ٣٣٤.

(٣) لا يخفى ما فيه، فإنّ ماهيّة السبب في المجرَّبات أيضاً معلومة كالحرارة للتمدّد، و البرودة للتقلّص، و السَقمونيا للصفراء.

(٤) شرح الإشارات و التنبيهات: ص ٢١٨، و مثله في الجوهر النضيد: ص ٢٠١.

يشرَك غيرَهُ فيها بالتعليم و التلقين إلّا أن يرشد الطالب إلى الطريق الّتي سلَكها. فإن استطاع الطالب بنفسه سلوكَ الطريق قد يُفضيه إلى الاعتقاد إذا كان ذا قوّةٍ ذهنيّةٍ و صفاءِ نفس. فلذلك لو جحد مثل هذه القضايا جاحدٌ فإنّ الحادس يعجز عن إثباتها له على سبيل المذاكرة و التلقين ما لم يحصل للجاحد نفسُ الطريق إلى الحَدْس.

و كذلك المجرَّبات و المتواترات لا يمكن إثباتها بالمذاكرة و التلقين ما لم يحصل للطالب ما حصل للمجرِّب من التجربة و للمتيقِّن بالخبر من التواتر. و لهذا يختلف الناس في الحَدْسيّات و المجرَّبات و المتواترات و إن كانت كلّها من أقسام البديهيّات.

و ليس كذلك الأوّليّات، فإنّ الناس في اليقين بها شرَعٌ سواء، و كذلك المحسوسات عند من كانوا صحيحي الحواسّ. و مثلها الفطريّات الآتي ذكرها.

٦ ـ الفطريّات[١]:

و هي القضايا الّتي قياساتها معها، أي أنّ العقل لا يُصدِّق بها بمجرّد تصوّر طرفيها كالأوّليّات، بل لا بدّ لها من وسط، إلّا أنّ هذا الوسط ليس ممّا يذهب عن الذهن حتّى يحتاج إلى طلبٍ و فكر، فكلّما أُحضر المطلوبُ في الذهن حضر التصديقُ به لحضور الوسط معه.

مثلُ حكمِنا بأنّ الاثنين خُمس العشرة، فإنّ هذا حكمٌ بديهيّ، إلّا أنّه معلوم بوسطٍ، لأنّ:

الاثنين عدد قد انقسمت العشرة إليه و إلى أربعةأقسام أُخرى كلٌّ منها يساويه.

---

(١) أي قضايا فطريّةٌ أقيستها. فالوصف بحالٍ متعلّق الموصوف. كما صرّح بذلك في الجوهر النضيد: ص ٢٠١.

و كلّ ما ينقسم عدد إليه و إلى أربعة أقسامٍ أُخرى كلٌّ منها يساويه فهو خُمس ذلك العدد.

∴ فالاثنان خُمس العشرة.

و مثل هذا القياس حاضرٌ في الذهن لا يحتاج إلى كسبٍ و نظر. و مثل هذا القياس يجري في كلّ نسبة عددٍ إلى آخر، غير أنّ هذه النِسَب يختلف بعضُها عن بعضٍ في سرعة مبادرة الذهن إلى المطلوب و عدمها بسبب قلّة الأعداد و زيادتها، أو بسبب عادة الإنسان على التفكّر فيها و عدمه؛ فإنّك ترى الفرق واضحاً في سرعة انتقال الذهن بين نسبة ٢ إلى ٤ و بين نسبة ١٣ إلى ٢٦ مع أنّ النسبة واحدة و هي النصف، أو بين نسبة ٣ إلى ١٢ و بين نسبة ١٧ إلى ٦٨ مع أنّ النسبة واحدة هي الربع... و هكذا.

تمرينات

١ ـ بيّن أيّ قسمٍ من البديهيّات الستّ يشترك في معرفتها جميعُ الناس؟ و أيّ قسمٍ منها يجوز أن يختلف في معرفتها الناسُ؟

٢ ـ هل يضرّ في بداهة الشيء أن يجهله بعض الناس؟ و لماذا؟ (راجع بحث البديهيّ في الجزء الأوّل).

٣ ـ ارجع إلى ما ذكرناه في الجزء الأوّل من أسباب التوجّه لمعرفة البديهيّ، و بيّن حاجةَ كلّ قسمٍ من البديهيّات الستّ إلى أيّ سببٍ منها. ضَعْ ذلك في جدول.

٤ ـ عيِّن كلّ مثالٍ من الأمثلة الآتية أنّه من أيّ الأقسام الستّة، و هي:

أ ـ إنّ لكلّ معلولٍ علّة.

ب ـ لا يتخلّف المعلول عن العلّة.

ج ـ يستحيل تقدّم المعلول على العلّة.

د ـ يستحيل تقدّم الشيء على نفسه.

هـ ـ الضدّان لا يجتمعان.

و ـ الظرفُ أوسع من المظروف.

ز ـ الصلاةُ واجبة في الإسلام.

ح ـ السماءُ فوقَنا و الأرضُ تحتَنا.

ط ـ إذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

ي ـ الثلاثة لا تنقسم بمتساويين.

يا ـ انتفاء الملزوم لا يلزم منه انتفاء اللازم، لجواز كونه أعمّ.

يب ـ نقيضا المتساويين متساويان.

٥ ـ يقول المنطقيّون: إنّ إنتاج الشكل الأوّل بديهيٌّ، فمن أيّ البديهيّات هو؟

٦ ـ بنى علماءُ الرياضيّات جميعَ براهينهم على مبادئ بسيطة يدركها العقلُ لأوّل وَهْلةٍ يُسمّونها البديهيّات نذكر بعضَها، فبيِّن أنّها من أيّ أقسام البديهيّات الستّ، و هي:

أ ـ إذا أضفنا أشياءَ متساوية إلى أُخرى متساوية كانت النتائجُ متساوية.

ب ـ إذا طرحنا أشياءَ متساوية من أُخرى متساوية كانت البواقي متساوية.

جـ ـ المضاعفات الواحدة للأشياء المتساوية تكون متساوية، فإن كان شيئان متساويين كان ثلاثةُ أمثالِ أحدِهما مساوياً لثلاثة أمثالِ الآخر.

د ـ إذا انقسم كلٌّ من الأشياء المتساوية إلى عددٍ واحدٍ من أجزاء متساوية كانت هذه الأجزاء في الجميع متساوية.

هـ ـ الأشياء الّتي يمكن أن ينطبق كلٌّ منها على الآخر انطباقاً تامّاً فهي متساوية.

راجع بحثَ البديهة المنطقيّة آخرَ الباب الرابع (في الجزء الثاني)[1] تجد توضيحَ بعض هذه البديهيّات الرياضيّة.

---

(١) ص ٢٤٦.

ـ ٢ ـ
المظنونات

مأخوذةٌ من «الظنّ» و الظنّ في اللغة أعمّ من اصطلاح المنطقيّين هنا[١]، فإنّ المفهوم منه لغةً ـ حسب تتبّع موارد استعماله ـ هو الاعتقاد في غائبٍ بحَدْسٍ[٢] أو تخمينٍ من دون مشاهدةٍ أو دليلٍ أو برهان، سواء كان اعتقاداً جازماً مطابقاً للواقع و لكن غير مستندٍ إلى علّته كالاعتقاد تقليداً للغير، أو كان اعتقاداً جازماً غيرَ مطابق للواقع و هو الجهل المركَّب، أو كان اعتقاداً غير جازمٍ بمعنى ما يُرجّح فيه أحدُ طرفَي القضيّة ـ النفي أو الإثباتِ ـ مع تجويز الطرف الآخر، و هو يساوق الظنّ بالمعنى الأخصّ باصطلاح المنطقيّين المقابل لليقين بالمعنى الأعمّ.

و الظنّ المقصود به باصطلاح المناطقة هو المعنى الأخير فقط، و هو ترجيح أحد طرفَي القضيّة ـ النفي أو الإثبات ـ مع تجويز الطرف الآخر. و هو الظنّ بالمعنى الأخصّ.

فالمظنونات ـ على هذا[٣] ـ هي قضايا يُصدَّق بها اتّباعاً لغالب الظنّ مع تجويز نقيضه، كما يقال مثلاً: فلانٌ يسارُّ[٤] عدوِّي فهو يتكلّم عليَّ، أو فلانٌ لا عمل له فهو سافل، أو فلانٌ ناقصُ الخِلقة في أحد جوارحه ففيه مركَّبُ النقص[٥].

---

(١) لا يخفى أنّه لا يختصّ اصطلاحهم بهذا المقام، بل الظنّ في مصطلحهم هو المعنى الأخصّ مطلقاً كما سيظهر أيضاً من إطلاق قوله بعد أسطر «و الظنّ المقصود به باصطلاح المناطقة هو المعنى الأخير».

(٢) لا يخفى أنّ المراد من الحَدْس هنا هو معناه اللغويّ، لا الحَدْس المصطلح عند المناطقة.

(٣) راجع الحاشية: ص ١١٣، و شرح الشمسيّة: ص ١٦٨، و شرح المنظومة: ص ١٠٠.

(٤) أي ناجاه وأعلمه بسرّه.

(٥) بالفارسيّة: عُقدهٔ حقارت.

ـ ٣ ـ

المشهورات[١]

و تُسمّى «الذائعات» أيضاً، وهي قضايا اشتهرت بين الناس و ذاع التصديقُ بها عند جميع العقلاء أو أكثرِهم أو طائفةٍ خاصّة. و هي على معنيين:

١ ـ **المشهورات بالمعنى الأعمّ**: و هي الّتي تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافّة[٢] و إن كان الّذي يدعو إلى الاعتقاد بها كونها أوّليّة ضروريّة في حدّ نفسها و لها واقعٌ وراء تطابق الآراء عليها. فتشمل المشهورات بالمعنى الأخصّ الآتية، و تشمل مثل الأوّليّات و الفطريّات الّتي هي من قسم اليقينيّات البديهيّة.

و على هذا، فقد تدخل القضيّة الواحدة مثل قولهم: «الكلّ أعظم من الجزء» في اليقينيّات من جهةٍ و في المشهورات من جهةٍ أُخرى.

٢ ـ **المشهورات بالمعنى الأخصّ أو المشهورات الصِرفة**: و هي أحقّ بصِدق وصف الشُهرة عليها، لأنّها القضايا الّتي لا عمدة لها في التصديق إلّا الشُهرة و عموم الاعتراف بها، كحُسن العدل[٣] و قُبح الظلم[٤] و كوجوب الذبّ[٥] عن الحرَم، و استهجان إيذاء الحيوان لا لغرض.

فلا واقعَ لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها، بل واقعها ذلك، فلو خُلّي

---

(١) راجع الحاشية: ص ١١٢، و شرح الشمسيّة: ص ١٦٨، و شرح المنظومة: ص ٩٩، و شرح المطالع: ص ٣٣٤، و التحصيل: ص ٩٨.

(٢) لا يخفى عليك أنّه لا يصحّ التقييد بهذا القيد، لأنّه عليه لا يبقى مقسم للتقسيمات الآتية، لعدم شمول المشهور بالمعنى الأعمّ للعاديّات، و عدم شمول المشهور بالمعنى الأخصّ للواجبات القبول.

(٣) بمعنى أنّ فاعله ممدوح عند العقلاء، كما سيأتي.

(٤) بمعنى أنّ فاعله مذموم عند العقلاء، كما سيأتي.

(٥) ذَبَّ يَذِبُّ ذَبّاً عنه: دفع عنه ومنع.

الإنسان و عقلَه المجرّد و حِسَّه و وهمَه و لم تحصل له أسباب الشهرة الآتية، فإنّه لا يحصل له حكمٌ بهذه القضايا .و لا يقضي عقلُه أو حِسُّه أو وهمُه فيها بشيء.

و لا ينافي ذلك أنّه بنفسه يمدح العادل و يذمّ الظالم، و لكن هذا غير الحكم بتطابق الآراء عليهما[١]. و ليس كذلك حالَ حكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء كما تقدّم، فإنّه لو خُلّي و نفسَه كان له هذا الحكم.

و على هذا، فيكون الفرق بين المشهورات[٢] و اليقينيّات ـ مع أنّ كلّاً منهما[٣] تفيد تصديقاً جازماً ـ أنّ المعتبر في اليقينيّات كونها مطابقةً لما عليه الواقع و نفس الأمر المعبَّر عنه بالحقّ و اليقين، و المعتبر في المشهورات توافق[٤] الآراء عليها، إذ لا واقع لها غير ذلك. و سيأتي ما يزيد هذا المعنى توضيحاً.

و لذلك ليس المقابل للمشهور هو «الكاذب»[٥] بل الّذي يقابله «الشنيع» و هو الّذي ينكره الكافّة أو الأكثر. و مقابل الكاذب هو الصادق.

أقسام المشهورات[٦]:

اعلم أنّ المشهورات قد تكون مطلقة و هي المشهورة عند الجميع. و قد تكون محدودة و هي المشهورة عند قومٍ دون قوم، كشُهرة امتناع التسلسل عند المتكلّمين*. و تنقسم أيضاً إلى جملة أقسام بحسب اختلاف أسباب الشُهرة. و هي حسب الاستقراء يمكن عدّ أكثرها كما يلي:

---

(١) في الأصل «عليها» والصحيح ما أثبتناه، أي المدح و الذمّ.

(٢) بالمعنى الأخصّ.

(٣) في الأصل «منها» والصحيح ما أثبتناه.

(٤) في الأصل «مطابقتها لتوافق» والصحيح ما أثبتناه.

(٥) لأنّ المشهور لا واقع لها وراء توافق الآراء يطابقه حتّى يكون صادقاً.

(٦) أي تقسيمات المشهورات.

(*) و تنقسم أيضاً إلى: حقيقيّة و ظاهريّة و شبيهة بالمشهورات. و سيأتي بيانها في صناعة الجدل ـ المبحث السابع من الباب الأوّل ـ كما ستأتي هناك زيادة توضيح عن المشهورات.

١ ـ الواجبات القبول:

و هي ما كان السبب في شُهرتها كونها حقّاً جليّاً، فيتطابق من أجل ذلك على الاعتراف بها جميعُ العقلاء، كالأوّليّات و الفطريّات و نحوهما. و هي الّتي تُسمّى بالمشهورات بحسب المعنى الأعمّ ـ كما تقدّم ـ من جهة عموم الاعتراف بها.

٢ ـ التأديبات الصلاحيّة:

و تُسمّى «المحمودات» و «الآراء المحمودة» و هي ما تطابق عليها الآراءُ من أجل قضاء المصلحة العامّة للحكم بها باعتبار أنّ بها حفظَ النظام و بقاء النوع، كقضيّة حُسن العدل و قُبح الظلم. و معنى حُسن العدل: أنّ فاعلَه ممدوحٌ لدى العقلاء. و معنى قُبح الظلم: أنّ فاعلَه مذمومٌ لديهم. و هذا يحتاج إلى التوضيح و البيان، فنقول:

إنّ الانسان إذا أحسن إليه أحدٌ بفعلٍ يلائم مصلحته الشخصيّة فإنّه يثير في نفسه الرضا عنه، فيدعوه ذلك إلى جزائه، و أقلّ مراتبه المدحُ على فعله. و إذا أساء إليه أحدٌ بفعلٍ لا يلائم مصلحته الشخصيّة فإنّه يثير في نفسه السخط عليه، فيدعوه ذلك إلى التشفّي منه و الانتقام، و أقلّ مراتبه ذمُّه على فعله.

و كذلك الإنسان يصنع إذا أحسن أحدٌ بفعلٍ يلائم المصلحة العامّة من حفظ النظام الاجتماعيّ و بقاء النوع الإنسانيّ، فإنّه يدعوه ذلك إلى جزائه، و على الأقلّ يمدحه و يُثني عليه و إن لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع[1] لشخص المادح، و إنّما ذلك الجزاء لغاية حصول تلك المصلحة العامّة الّتي تناله بوجه. و إذا أساء أحدٌ بفعلٍ لا يلائم المصلحة العامّة و يخلّ بالنظام و بقاء النوع، فإنّ ذلك يدعو إلى

(١) المستقيم.

جزائه بذمّه على الأقلّ و إن لم يكن يعود ذلك الفعل بالضرر على شخص الذامّ، و إنّما ذلك لغرض دفع المفسدة العامّة الّتي يناله ضررُها بوجه[١].

و كلّ عاقلٍ يحصل له هذا الداعي للمدح و الذمّ لغرض تحصيل تلك الغاية العامّة. و هذه القضايا الّتي تطابقت عليها آراءُ العقلاء من المدح و الذمّ لأجل تحصيل المصلحة العامّة تُسمّى «الآراء المحمودة» و«التأديبات الصلاحيّة» و هي لا واقع لها وراءَ تطابق آراء العقلاء. و سبب تطابق آرائهم شعورُهم جميعاً بما في ذلك من مصلحةٍ عامّة.

و هذا هو معنى التحسين و التقبيح العقليّين اللذين وقع الخلاف في إثباتهما بين الأشاعرة و العدليّة، فنفتهما الفرقة الأُولى و أثبتتهما الثانية. فإذ يقول العدليّة بالحُسن و القُبح العقليّين يريدون أنّ الحُسن و القُبح من الآراء المحمودة و القضايا المشهورة الّتي تطابقت عليها الآراء، لما فيها من التأديبات الصلاحيّة، و ليس لها واقعٌ وراءَ تطابق الآراء*.

و المراد من «العقل» إذ يقولون: إنّ العقل يحكم بحُسن الشيء أو قُبحه هو «العقل العمليّ» و يقابله «العقل النظريّ» و التفاوت بينهما إنّما هو بتفاوت المدرَكات. فإن كان المُدرَك ممّا ينبغي أن يُعلم مثل قولهم: «الكلّ أعظم من الجزء» الّذي لا علاقة له بالعمل[٢] يُسمّى إدراكه «عقلاً نظريّاً» و إن كان المُدرَك ممّا ينبغي أن يُفعل و يُؤتى به أو لا يُفعل ـ مثل حُسن العدل و قُبح الظلم ـ يُسمّى إدراكه «عقلاً عمليّاً».

و من هذا التقرير يظهر كيف اشتبه الأمر على من نفى الحُسنَ و القُبحَ في

---

(١) غير مستقيم.

(*) راجع عن توضيح هذا البحث كتاب «أُصول الفقه» للمؤلّف في مبحث الملازمات العقليّة، ففيه غنىً للطالب، إن شاء الله تعالى.

(٢) مباشرةً.

استدلالهم على ذلك بأنّه: لو كان الحُسن و القُبح عقليّين لما وقع التفاوت بين هذا الحكم و حكمِ العقل بأنّ «الكلّ أعظم من الجزء» لأنّ العلوم الضروريّة لا تتفاوت. و لكن لا شكّ بوقوع التفاوت بين الحكمين عند العقل.

و قد غفلوا في استدلالهم، إذ قاسوا قضيّة الحُسن و القُبح على مثل قضيّة «الكلّ أعظم من الجزء». و كأنّهم ظنّوا أنّ كلّ ما حَكم به العقل فهو من الضروريّات، مع أنّ قضيّة الحُسن و القُبح من المشهورات بالمعنى الأخصّ و من قسم المحمودات خاصّة، و الحاكم بها هو العقل العمليّ. و قضيّة «الكلّ أعظم من الجزء» من الضروريّات الأوّليّة و الحاكم بها هو العقل النظريّ. و قد تقدّم الفرق بين العقلين، كما تقدّم الفرق بين المشهورات و الضروريّات. فكان قياسهم قياساً مع الفارق العظيم! و التفاوت واقعٌ بينهما لا محالة. و لا يضرّ هذا في كون الحُسن و القُبح عقليّين، فإنّه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم في مثل هذه القضايا، فظنّوه[1] شيئاً واحداً، كما لم يفرّقوا بين المشهورات[2] و اليقينيّات فحسبوهما شيئاً واحداً، مع أنّهما قسمان متقابلان.

٣ ـ الخُلقيّات:

و تُسمّى «الآراء المحمودة» أيضاً، و هي ـ حسب تعريف المنطقيّين ـ ما تطابق عليها آراءُ العقلاء من أجل قضاء الخُلق الإنسانيّ بذلك؛ كالحكم بوجوب محافظة الحرَم أو الوطن، و كالحكم بحُسن الشجاعة و الكرم و قُبح الجُبن و البُخل.

---

(١) يظهر منه أنّ العقل العمليّ غير العقل النظريّ، و لكنّه قد مرّ منه في الصفحة السابقة أنّ التفاوت بينهما إنّما هو بتفاوت المدرَكات.

(٢) بالمعنى الأخصّ.

و الخُلق ملَكة في النفس تحصل من تكرّر الأفعال الصادرة من المرء على وجهٍ يبلغ درجةً يحصل منه الفعل بسهولة، كالكرم فإنّه لا يكون خُلقاً للإنسان إلّا بعد أن يتكرّر منه فعل العطاء بغير بدَلٍ حتّى يحصل منه الفعل بسهولةٍ من غير تكلّف.

أقول: هكذا عرّفوا الخُلقيّات و الخُلق، فجعلوا السبب في حصول الشُهرة فيها هو الخُلق بهذا المعنى، باعتباره داعياً للعقل العمليّ إلى إدراك أنّ هذا ممّا ينبغي فعله أو ممّا ينبغي تركه. و لكنّا إذا دقّقنا نجد أنّ الأخلاق الفاضلة غيرُ عامّةٍ عند الجمهور، بل القليل منهم من يتحلّى بها، مع أنّه لا يُنكر أنّ الخُلقيّات مشهورة، يَحكم بها حتّى من لم يُرزَق الخُلقَ الفاضل، فإنّ الجَبان يرى حُسن الشجاعة و يمدح صاحبَها و يتمنّاها لنفسه إذا رجع إلى نفسه وأصغى إليها، و لكنّه يجبُن في موضع الحاجة إلى الشجاعة، و كذلك البخيل و المتكبّر و الكاذب. و لو كان الخُلقُ بذلك المعنى هو السبب للحكم فيها لَحَكم الجَبانُ بحُسن الجُبن و قُبح الشجاعة، و البخيل بقُبح الكرم و حُسن الإمساك، و الكذّاب بقُبح الصِدق و حسن الكِذب... و هكذا.

و الصحيح في هذا الباب أن يقال: إنّ الله تعالى خَلق في قلب الإنسان حِسّاً و جعله حُجّةً عليه يدرِك به محاسنَ الأفعال و مقابحَها، و ذلك الحِسُّ هو «الضمير» بمصطلح علم الأخلاق الحديث، و قد يُسمّى بـ«القلب» أو «العقل العمليّ» أو «العقل المستقيم» أو «الحِسّ السليم» عند قدماء الأخلاق. و تشير إليه كتب الأخلاق عندهم.

فهذا الحِسُّ في القلب أو الضمير هو صوت الله المدوّي[١] في دخيلة نفوسنا

(١) دوّى الرعد: صوّت. (المعجم الوسيط).

يخاطبها به و يحاسبها عليه. و نحن نجده كيف يؤنِّب مرتكبَ الرذيلة و يُقرّ عينَ فاعلِ الفضيلة. و هو موجود في قلب كلّ إنسان. و جميع الضمائر تتّحد في الجواب عند استجوابها عن الأفعال، فهي تشترك جميعاً في التمييز بين الفضيلة و الرذيلة و إن اختلفت في قوّة هذا التمييز و ضعفِه، كسائر قوى النفس، إذ تتفاوت في الأفراد قوّةً و ضعفاً.

و لأجل هذا كانت «الخُلقيّات» من المشهورات و إن كانت الأخلاق الفاضلة ليست عامّةً بين البشر، بل هي من خاصّة الخاصّة.

نعم، الإصغاء إلى صوت الضمير و الخضوع له لا يسهُل على كلّ إنسانٍ إلّا بالانقطاع إلى دخيلة نفسه و التحوّل عن شهواته و أهوائه. كما أنّ الخُلق عامّةً لا يحصل له ـ و إن كان له ذلك الإصغاء ـ إلّا بتكرّر العمل و اتّخاذه عادةً حتّى تتكوَّن عنده ملَكة الخُلق الّتي يسهُل معها الفعل. و بالأخصّ الخُلق الفاضل، فإنّ أفعالَه الّتي تُحقِّقه تحتاج إلى مشقّةٍ و جهادٍ و رياضة، لأنّها دائماً في حربٍ مع الشهوات و الرغبات، و ليس الظفر إلّا بعد الحرب.

٤ ـ الانفعاليّات:

و هي الّتي يقبَلُها الجمهور بسبب انفعال نفسانيّ عامّ، كالرقّة و الرحمة و الشفقة و الحياء و الأنَفة و الحَميّة و الغيرة، و نحو ذلك من الانفعالات الّتي لا يخلو منها إنسان غالباً.

فترى الجمهور يحكم مثلاً بقُبح تعذيب الحيوان لا لفائدة، و ذلك اتّباعاً لما في الغريزة من الرقّة و الرحمة. بل الجمهور بغريزته يحكم بقُبح تعذيب ذي الروح مطلقاً و إن كان لفائدةٍ لولا أن تصرف عنه الشرايعُ و العادات.

و الجمهور يمدح من يُعين الضعفاء و المرضى و يُعني برعاية الأيتام

و المجانين، لأنّه مقتضى الرحمة و الشفقة. كما يحكم بقُبح كشف العـورة، لأنّـه مقتضى الحياء. و يمدح المدافع عن الأهل و العشيرة أو الوطـن و الأمّـة، لأنّـه مقتضى الحَميّة و الغيرة... إلى غير ذلك من الأحكام العامّة عند الناس.

٥ ـ العاديّات:[١]

و هي الّتي يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم، كاعتيادهم احـترامَ القادم بالقيام، و الضيفَ بالضيافة، و الرجلَ الدينيّ أو المَلِكَ بتقبيل يده، فيحكمون لأجل ذلك بوجوب هذه الأشياء لمن يستحقّها.

و العادات العامّة كثيرة. و قد تكون عادةً عامّةً لأهل بلدٍ فقط، أو قُطرٍ أو اُمّةٍ أو جميع الناس، فتختلف لأجلها القضايا الّتي يُحكَم بها حسبَ العـادة، فـتكون مشهورةً عند أهل بلدٍ أو قُطرٍ أو اُمّةٍ، غيرَ مشهورةٍ عند غيرهم، بل يكون المشهور ضدّها.

و الناس يمدحون المحافظَ على العادات، و يذمّون المخالفَ المستهين بها. سواء كانت العادات سيّئة أو حسنة، فنراهم يذمّون مـن يـرسل لحـيته إذا كـانوا اعتادوا حلقَها، و يذمّون الحليق لأنّهم اعتادوا إرسالَها. و نراهم يذمّون من يلبس غير المألوف لمجرّد أنّهم لم يعتادوا لُبْسَه.

و من أجل ذلك نرى الشارع حرَّم «لباس الشُهرة»[٢] و الظاهر أنّ سرّ التحريم أنّ لباس الشُهرة يدعو إلى اشمئزاز الجمهور من اللابس و ذمّهم له. و أهمّ أغراض الشارع الاُلفة بين الناس و تقاربهم و اجتماع كلمتهم. و ورد عنه «رحم الله امرءاً جَبَّ الغيبةَ عن نفسه»[٣].

---

(١) العادة في العرف تُستعمل بمعنىً مرادفٍ للخُلق، و لكن في الاصطلاح هنا بمعنى الرسم.

(٢) راجع وسائل الشيعة: ج ٥ ص ٢٤ الباب ١٢ من أبواب أحكام الملابس.

(٣) لم نعثر عليه في كتب الأحاديث. وراجع كشف الخفاء للعجلونيّ: ج ١ ص ٤٢٦ ح ١٣٦٧.

كما ورد في الشريعة الإسلاميّة المطهَّرة أنّ منافيات المروّة مُضرّةٌ في العدالة كالأكل حالَ المشي في الطريق العامّ أو السوق، و الجلوس في الأماكن العـامّة كالمقاهي[(١)] لشخصٍ ليس من عادة صنفِه ذلك. و ما منافيات المروّة إلّا منافيات العادة المألوفة.

٦ ـ الاستقرائيّات:

و هي الّتي يقبلها الجمهور بسبب استقرائهم التامّ أو الناقص، كـحكمهم بـأنّ تكرار الفعل الواحد مُمِلٌّ، و أنّ الملِك الفقير لا بدّ أن يكون ظالماً... إلى كثيرٍ من أمثال ذلك من القضايا الاجتماعيّة و الأخلاقيّة و نحوها.

و كثيراً مّا يكتفي عوامُّ الناس و جمهورُهم بوجود مثالٍ واحدٍ أو أكثر للقضيّة، فتشتهر بينهم عندما لم يقفوا على نقضٍ ظاهرٍ لها، كتشاؤم الأُورُبّيّين من رقم ١٣ لأنّ واحداً منهم أو أكثر اتّفق له أن نُكِبَ عندما كان له هذا الرقم، و كتشاؤم العرب من نُعاب الغُراب و صيحة البومة كذلك؛ ومثل هذا كثيرٌ عند الناس.

ـ ٤ ـ
الوهميّات[(٢)]

و المقصود بها القضايا الوهميّة الصِرفة. و هي قضايا كاذبة، إلّا أنّ الوهم يقضي

(١) جمعُ المقهى: المكان الّذي تُشرب فيه القهوة .

(٢) للوهم إطلاقان:

١ ـ احتمال وقوع النسبة أو لاوقوعها احتمالاً ضعيفاً. و يقابله الظنّ .

٢ ـ قوّة بها تدرَك المعاني المضافة إلى المحسوسات. أي المعاني الجزئيّة.

ولمزيد الفائدة راجع الحاشية: ص ١١٣، و شرح الشمسيّة: ص ١٦٩، و شرح المنظومة: ص ١٠١.

بها قضاءً شديدَ القوّة، فلا يقبل ضدَّها و ما يقابلها حتّى مع قيام البرهان على خلافها؛ فإنّ العقل يؤمن بنتيجة البرهان، و لكنّ الوهم يعاند، و لا يزال يتمثّل ما قام البرهانُ على خلافه كما ألفه ممتنعاً من قبول خلافه. و لذا تُعدّ الوهميّاتُ من المعتقدات[١].

ألا ترى أنّ وهمَ الأكثر يَستوحش من الظلام و يَخاف منه، مع أنّ العقل لا يجد فرقاً في المكان بين أن يكون مظلماً أو منيراً، فإنّ المكان هو المكان في الحالين، و ليس للظلمة تأثيرٌ فيه يوجب الضررَ أو الهلاك. و يُخاف أيضاً من الميّت و هو جمادٌ لا يتحرّك و لا يضرّ و لا ينفع، و لو عادت إليه الحياة ـ فرضاً ـ فهو إنسانٌ مثلُه كما كان حيّاً، و قد يكون من أحبّ الناس إليه.

و مع توجّه النفس إلى هذه البديهة العقليّة يُنكِرها الوهم و يعاند، فيستولي على النفس، فقد تضطرب من الظلمة و من الميّت، لأنّ البديهة الوهميّة أقوى تأثيراً على النفس من البرهان.

و لأجل أن يتّضح لك هذا الأمر جرِّب نفسَك و اسأل أصدقاءك: كيف يتمثّل لأحدكم في وهمِه دورة شهور السنة؟ تأمّل ما أُريد أن أقولَ لك! فإنّ الإنسان ـ على الأكثر ـ لا بدّ أن يتوهّم دورة شهور السنة أو أيّامها بشكلٍ محسوسٍ من الأشكال الهندسيّة ـ تأمّل في نفسك جيّداً ـ أنّه لا بدّ أن نتوهّم هذه الدورة على شكل دائرةٍ منتظمة أو غيرِ منتظمة أو مُضرَّساً بعدد الشهور، أو شكلاً مضلَّعاً متساوي الأضلاع أو غير منتظم في أضلاع أربعة أو أكثر أو أقلّ. مع أنّ السنة و دورةَ أيّامها و شهورها من المعاني المجرّدة غير المحسوسة. و هذا واضحٌ للعقل، غير أنّ الوهمَ إذا خطرت له السنة تُمثّلها في شكلٍ هندسيٍّ وهميٍّ يخترعه في أيّام

---

(١) و هي من الجهل المركَّب.

طفولته من حيث لا يشعر، و يبقى وهمُه معانداً مصرّاً على هذا التمثّل الكاذب. و لِعِلم الإنسان بكِذب هذا الوهم و سخافتِه قد يخجَل من ذِكره لغيره و لكنّه لا ينفكّ عنه في سِرِّه. و إنّما أذكر هذا المثال لأنّه يسيرٌ لا خطرَ في ذِكره و هو يؤدّي الغرض مَن ذَكره.

و السرّ في ذلك أنّ الوهمَ تابعٌ منقادٌ للحِسّ و مكبَّلٌ به، فما لا يقبله الحِسُّ لا يقبله الوهمُ إلّا لابساً ثوبَ المحسوس، و إن كانت له قابليّة إدراك المجرّدات عن الحِسّ كقابليّته لإدراك المحسوسات(١).

فإذا كانت أحكامُ الوهم جاريةً في نفس المحسوسات فإنّ العقل يصدّقه فيها، فيتطابقان في الحكم، كما في الأحكام الهندسيّة، و مثل ما إذا حكم الوهم بأنّ هذين الجسمين لا يحُلّان في مكانٍ واحد بوقتٍ واحد، فإنّ العقل أيضاً يساعده فيه لحكمه بأنّ كلّ جسمين مطلقاً كذلك، فيتطابقان.

و إذا كانت أحكامه في غير المحسوسات ـ و هي الّتي نُسمّيها بالقضايا الوهميّة الصِرفة ـ فلا بدّ أن تكون كاذبة لإصرار الوهم على تمثيلها على نهج المحسوسات و هي بحسب ضرورة العقل ليست منها، كما سبق في الأمثلة المتقدّمة، فإنّ العقل هو الّذي ينزع عنها ثوبَ الحِسّ الّذي أضفاه عليها الوهم.

و من أمثلة ذلك حكمُ الوهم بأنّ كلّ موجودٍ لا بدّ أن يكون مشاراً إليه و له وضعٌ و حيِّز. و لا يمكنه أن يتمثّله إلّا كذلك، حتّى أنّه يتمثّل الله تعالى في مكانٍ مرتفع علينا، و ربما كانت له هيئة إنسان مثلاً. و يعجز أيضاً عن تمثيل(٢) القَبليّة و البَعديّة غير الزمانيّة، و يعجز عن تمثيل اللانهائيّة، فلا يتمثّل عنده كيف أنّه

(١) لا يخفى عليك أنّ الوهم إنّما يدرك المعاني المضافة إلى المحسوسات لا المحسوسات، فما يدركه معانٍ مجرّدة عن الحِسّ مطلقاً.

(٢) أي تصوير.

تعالى كان و ليس معه شيءٌ حتّى الزمان، و أنّه سرمديٌّ لا أوّل لوجوده و لا آخر و إن كان العقل ـ حسب ما يسوق إليه البرهان ـ يستطيع أن يؤمن بذلك و يصدّق به تصديقاً لا يتمثّل في النفس، لأنّ الوهم له السيطرة و الاستيلاء عليها من هذه الجهة.

فإن كان الوهم مسيطراً على النفس على وجهٍ لا يدَع لها مجالاً للتصديق بوجودٍ مجرّدٍ عن الزمان و المكان فإنّ العقل عندما يمنعها من تجسيمه و تمثيله كالمحسوس تهرب النفس من حكم العقل و تلتجئ إلى أن تنكر وجوده رأساً شأنَ الملحدين.

و من أجل هذا كان الناس ـ لغلَبة الوهم على نفوسهم ـ بين مُجسِّمٍ و ملحد. و قلَّ من يتنوّر بنور العقل و يجرّد نفسَه عن غلَبة أوهامها، فيسمو بها إلى إدراك ما لا يناله الوهم. و لذا قال تعالى في كتابه المجيد: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِيْنَ﴾[1] فنفى الإيمان عن أكثر الناس. ثمّ هؤلاء المؤمنون القليلون قال عنهم: ﴿وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلّا وَ هُمْ مُشْرِكونَ﴾[2] يعني: أنّهم في حين إيمانهم هم مشركون. و ما ذلك إلّا لأنّهم لغلبة الوهم إنّما يعبدون الأصنام الّتي ينحتونها بأوهامهم، و إلّا كيف يجتمع الإيمان و الشرك في آنٍ واحد إذا أُريد بالشرك من الآية معناه المعروف! و هو العبادة للأصنام الظاهريّة.

و الخلاصة: أنّ القضايا الوهميّة الصِرفة الّتي نُسمّيها «الوهميّات» هي عبارة عن أحكام الوهم في المعاني المجرَّدة عن الحِسّ. و هي قضايا كاذبة لا ظلَّ لها من الحقيقة، و لكن بديهة الوهم لا تقبل سواها؛ و لذلك يستخدمها المغالط في أقيسته، كما سيأتي في «صناعة المغالطة». إلّا أنّ العقل السليم من تأثير الوهم يتجرّد عنه و لا يخضع لحكمه، فيكشف كِذبَ أحكامه للنفس.

(١) يوسف: ١٠٣.
(٢) يوسف: ١٠٦.

ـ ٥ ـ
المسلَّمات[١]

و هي قضايا حصل التسالم بينك و بين غيرك[٢] على التسليم بأنّها صادقة، سواء كانت صادقةً في نفس الأمر، أو كاذبة كذلك، أو مشكوكة[٣].

و الطرف الآخر إن كان خصماً فإنّ استعمال المسلَّمات في القياس معه يراد به إفحامه[٤]. و إن [كان][٥] مسترشداً فإنّه يراد به إرشاده و إقناعه ليحصل له الاعتقاد بالحقّ بأقرب طريقٍ عندما لا يكون مستعدّاً لتلقّي البرهان و فَهمِه.

ثمّ إنّ المسلَّمات إمّا «عامّةٌ» سواء كان التسليم بها من الجمهور عندما تكون من المشهورات، أو كان التسليم بها من طائفةٍ خاصّة كأهل دينٍ أو ملّةٍ أو علمٍ خاصّ. و خصوص هذه المسلَّمات في عِلمٍ خاصّ تُسمّى «الأُصول الموضوعة» لذلك العلم عندما يكون التسليم بها عن مسامحة على سبيل حُسن الظنّ من المتعلّم بالمعلّم. و هذه الأُصول الموضوعة هي مبادئ ذلك العلم الّتي تبتني عليها براهينه، و إن كان قد يُبرهَن عليها في علمٍ آخر. و أمّا إذا كان التسليم بها من المتعلّم من باب المجاراة[٦] مع الاستنكار و التشكيك بها كما يقع ذلك في المجادلات فتسمّى حينئذٍ بـ«المصادرات».

و إمّا «خاصّةٌ» إذا كان التسليم بها من شخصٍ معيَّن و هو طرَفك الآخر في

---

(١) راجع الحاشية: ص ١١٢، و شرح الشمسيّة: ص ١٦٨، و القواعد الجليّة: ص ٤٠١.

(٢) أي المخاطب، فإنّ المقوِّم لكون القضيّة من المسلّمات اعتراف المخاطب بها.

(٣) لا يخفى أنّها ليست قسيماً للصادقة و الكاذبة، اللّهمّ إلّا أن يراد بالصادقة متيقّن الصِدق و بالكاذبة متيقّن الكِذب.

(٤) أفحمه: أسكته بالحُجّة، في خصومةٍ أو غيرها. (أقرب الموارد).

(٥) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

(٦) جاراه: جرى معه، وافقه. (أقرب الموارد).

مقام الجدل و المخاصمة، كالقضيّة الّتي تؤخذ من اعترافات الخصم ليبتني عليها الاستدلال في إبطال مذهبه أو دفعه.

ـ ٦ ـ

المقبولات[١]

و هي قضايا مأخوذة ممّن يوثق بصِدقه تقليداً، إمّا لأمرٍ سماويّ، كالشرائع و السنن المأخوذة عن النبيّ صلى الله عليه و آله و الإمام المعصوم عليه السلام ، و إمّا لمزيد عقله و خبرته كالمأخوذات من الحكماء و أفاضل السلف و العلماء الفنّيّين من آراء في الطبّ أو الاجتماع أو الأخلاق أو نحوها، و كأبياتٍ تورَد شواهدَ لشاعرٍ معروف، و كالأمثال السائرة الّتي تكون مقبولةً عند الناس و إن لَم تؤخذ من شخصٍ معيَّن، و كالقضايا الفقهيّة المأخوذة تقليداً عن المجتهد.

إنّ هذه القضايا و أمثالها هي من أقسام المعتقدات. و الاعتقاد بها إمّا على سبيل القطع أو الظنّ الغالب. و لكن ـ على كلّ حالٍ ـ منشأ الاعتقاد بها هو التقليد للغير، الموثوق بقوله كما قدّمنا. و بهذا تفترق عن اليقينيّات و المظنونات.

و قد تكون قضيّةً واحدةً يقينيّةً عند شخصٍ و مقبولةً عند شخصٍ آخر باعتبارين، كما قد تكون من المشبهات أو المسلّمات باعتبارٍ ثالث أو رابع... و هكذا.

ـ ٧ ـ

المشبهات

و هي قضايا كاذبة يُعتقد بها، لأنّها تشبه اليقينيّات أو المشهورات في الظاهر، فيغالط[٢] فيها المستدلّ غيرَه، لقصور تمييز ذلك الغير بين ما هو هو و بين ما هو

---

(١) راجع شرح الشمسية: ص ١٦٨.

(٢) غالطه: أوقعه في الغلط. (أقرب الموارد).

غيره، أو لقصور نفس المستدلّ، أو لغير ذلك.

و المشابهة إمّا من ناحية لفظيّة، مثل ما لو كان اللفظ مشتركاً أو مجازاً فاشتبه الحال فيه. و إمّا من ناحية معنويّة، مثل ما لو وضع ما ليس بعلّةٍ علّةً، و نحو ذلك. و تفصيل أسباب الاشتباه يأتي في «صناعة المغالطة» لأنّ مادّة المغالطة هي المشبهات و الوهميّات، و أهمّها المشبهات.

-٨-
المخيّلات[١]

و هي قضايا ليس من شأنها أن توجب تصديقاً، إلّا أنّها توقِع في النفس تخييلاتٍ[٢] تؤدّي إلى انفعالات نفسيّة، من انبساطٍ في النفس أو انقباض، و من استهانةٍ بالأمر الخطير أو تهويلٍ أو تعظيم للشيء اليسير، و من سرورٍ و انشراح أو حزنٍ و تألّم، و من شجاعةٍ و إقدام أو جُبنٍ و إحجام[٣].

و تأثير هذه القضايا ـ الّتي هي موادّ صناعة الشِعر كما سيأتي ـ في النفس ناشئٌ من تصوير المعنى بالتعبير تصويراً خياليّاً خلّاباً و إن كان لا واقع له[٤].

و كلّما استُعملت المجازات و التشبيهات و الاستعارات و أنواعُ البديع في مثل هذه القضايا كانت أكثر تأثيراً في النفس، لأنّ هذه المزايا تُضفي على الألفاظ و المعاني جمالاً يستهوي المشاعر و يثير التخيّلات. و إذا انضمّ إليها الوزن

---

(١) بصيغة الفاعل بشهادة ما ذكره في تفسيرها، أو بصيغة المفعول، فإنّ هذه القضايا اُمور موجودة في الخيال أيضاً.

وللفائدة راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦٩.

(٢) أي صوَراً خياليّة ـ في مقابل الحسّيّة و الوهميّة و العقليّة ـ كانت غائبة عن الذاكرة.

(٣) أحجم عن الشيء: كفّ، نكص هيبةً، بالفارسيّة ـ عقب نشينى ـ.

(٤) حتّى قيل: أحسن الشعر أكذبه. راجع مفردات غريب القرآن للراغب الإصفهانيّ: ص ٢٦٢، وإعجاز القرآن للباقلّانيّ: ص ١١٤.

و القافية أو التسجيعُ و الازدواج زاد تأثيرها. ثمّ يتضاعف الأثر إذا كان الصوت المؤدّي لها رقيقاً و مشتملاً على نغمةٍ موسيقيّة مناسبةٍ للوزن و نوع التخييل.

كلّ ذلك يدلّ على أنّ المخيّلات ليس تأثيرها في النفس لأجل كونها تتضمّن حقيقةً يُصدَّق بها، بل حتّى لو عُلم كِذبها فإنّ لها ذلك التأثير المنتظر منها. و ما ذلك إلّا لأنّ التصوير فيها للمعنى مع ما ينضمّ إليه من مساعدات هو الّذي يستهوي النفس و يؤثّر فيها. و سيأتي تفصيل ذلك في صناعة الشعر.

و بهذا ينتهي ما أردناه من الكلام على موادّ الأقيسة في هذه المقدّمة. و لا بدّ قبل الدخول في الصناعات الخمس من بيان الحصر فيها و بيان فائدتها على الإجمال، فنقول:

أقسام الأقيسة بحسب المادّة

تقدّم في التمهيد لهذا الباب أنّ القياس[١] ـ بحسب اختلاف المقدّمات من حيث المادّة و بحسب ما تؤدّي إليه من نتائج و بحسب أغراض تأليفها ـ ينقسم إلى: البرهان، و الجدل، و الخطابة، و الشِعر، و المغالطة.

بيان ذلك: أنّ القياس[٢] ـ بحسب اختلاف المقدّمات من جهة كونها يقينيّة أو غير يقينيّة ـ إمّا أن يفيد تصديقاً و إمّا تأثيراً آخر غير التصديق من التخيّل و التعجّب و نحوهما.

ثمّ الأوّل إمّا أن يفيد تصديقاً جازماً لا يقبل احتمال الخلاف، أو تصديقاً غير جازم يجوز فيه الخلاف، أي ظنّيّاً. ثمّ ما يفيد تصديقاً جازماً إمّا أن يعتبر فيه أن يكون تأليفه لغرضٍ أن يُنتج حقّاً أم لا. ثمّ ما يعتبر فيه إنتاج الحقّ إمّا أن تكون النتيجة حقّاً واقعاً أم لا.

(١ و ٢) الأولى أن يعبّر بالحُجّة بدل القياس، لأنّ الّذي يعتبر فيه كونه بصورة القياس إنّما هو بعضها، و هو البرهان فقط.

فهذه خمسة أنواع[١]:

١ ـ ما يفيد تصديقاً جازماً و كان المطلوب حقّاً واقعاً. و هو «البرهان». و الغرض منه معرفة الحقّ من جهة ما هو حقٌّ واقعاً.

٢ ـ ما يفيد تصديقاً جازماً و قد اعتُبر فيه أن يكون المطلوب حقّاً و لكنّه ليس بحقّ واقعاً. و هو «المغالطة».

٣ ـ ما يفيد تصديقاً جازماً و لكن لم يُعتبر فيه أن يكون المطلوب حقّاً، بل المعتبر فيه عموم الاعتراف أو التسليم[٢]. و هو «الجدل». و الغرض منه إفحام الخصم و إلزامه.

٤ ـ ما يفيد تصديقاً غيرَ جازم. و هو «الخطابة» و الغرض منه إقناع الجمهور.

٥ ـ ما يفيد غيرَ التصديق: من التخيّل و التعجّب و نحوهما. و هو «الشِعر» و الغرض منه حصول الانفعالات النفسيّة.

ثمّ إنّ البحث عن كلّ واحدٍ من هذه الصناعات الخمس أو القدرة[٣] على استعمالها عند الحاجة يُسمّى «صناعة» فيقال: صناعة البرهان و صناعة المغالطة... إلخ.

و الصناعة[٤] اصطلاحاً ملَكةٌ نفسانيّةٌ و قدرةٌ مكتسبةٌ يقتدر بها على استعمال أُمورٍ لغرض من الأغراض، صادراً ذلك الاستعمال عن بصيرةٍ بحسب الإمكان، كصناعة الطبّ و التجارة و الحياكة مثلاً ؛ و لذا من يغلط في أقيسته لا عن بصيرةٍ

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦٨ و ١٩٧، و شرح المنظومة: ص ٨٧٠، و اللمعات (منطق نوين): ص ٣٣، و شرح الإشارات: ص ٢٨٨.

(٢) و هو اعتراف المخاطب، لأنّ المقوّم للتسليم هو اعتراف المخاطب .

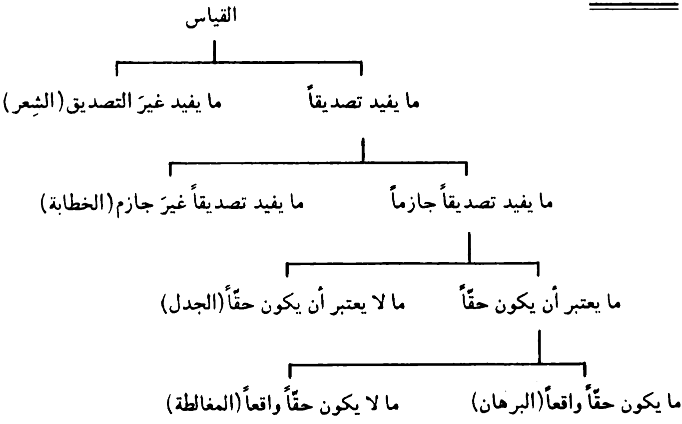
(٣) يشير إلى أنّ الصناعة تُطلق على معنيين: العلم و الفنّ .

(٤) بالمعنى الثاني و هو الفنّ .

و معرفةٍ بموقع الغلط لا يقال: إنّ عنده صناعة المغالطة، بل من عنده الصناعة هو الّذي يَعرف أنواعَ المغالطات و يميّز بين القياس الصحيح من غيره و يغالط في أقيسته عن عَمْدٍ و بصيرة.

و الصناعة على قسمين: عِلميّة و عَمليّة. و هذه الصناعات الخمس من الصناعات العِلميّة النافعة، و سيأتي في البحث الآتي بيانُ فائدتها.

الخلاصة:



فائدة الصناعات الخمس على الإجمال

أمّا منافع هذه الصناعات الخمس و الحاجة إليها: فإنّ صناعتَي البرهان و المغالطة تختصّ فائدتهما على الأكثر بمن يتعاطى العلوم النظريّة و معرفة الحقائق الكونيّة. و لكن منفعة صناعة البرهان له فبالذات كمعرفة الأغذية في نفعها لصحّة الإنسان، و منفعة صناعة المغالطة له فبالعرض كمعرفة السموم في نفعها للاحتراز عنها.

و **أمّا الثلاث الباقية:** فإنّ فائدتها عامّة للبشر و تدخل في أكثر المصالح المدنيّة و الاجتماعية. و أكثر ما تظهر فائدة صناعة الجدل لأهل الأديان و علماء الفقه و أهل المذاهب السياسيّة لحاجتهم إلى المناظرة و النقاش.

و أكثر ما تظهر فائدة صناعتَي الخطابة و الشِعر للسياسيّين و قوّاد الحروب و دعاة الإصلاح، لحاجتهم إلى إقناع الجمهور و رضاهم و بعثِ الهِمَم فيهم و تحريضِ الجنود و الأتباع على الإقدام و التضحية. بل كلّ رئيسٍ و صاحبِ دعوةٍ ـ حقّةٍ أو باطلةٍ ـ لا يستغني عن استعمال هذه الصناعات الثلاث للتأثير على أتباعه و مريديه و لتكثير أنصاره.

و من العجب إهمال أكثر المؤلّفين في المنطق بحثَ هذه الصناعات تفريطاً بغير وجهٍ مقبول! إلّا أُولئك الّذين ألّفوا المنطق مقدّمة للفلسفة، فإنّ من حقّهم أن يقتصروا على مباحث البرهان و المغالطة، كما صنع صاحبُ الإشارات و الحاجّ هادي السبزواريّ في منظومته، إذ لا حاجة لهم في باقي الصناعات.

و أهمّ ما يحتاج إليه منها ثلاث: البرهان و الجدل و الخطابة. و قد ورد في القرآن الكريم الترغيب في استعمال الأساليب الثلاثة في الدعوة الإلهيّة، و ذلك قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلىٰ سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جٰادِلْهُمْ بِالَّتي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1] فإنّ الحكمة هي البرهان، و الموعظة الحسنة من صناعة الخطابة، و من آداب الجدل أن يكون بالّتي هي أحسن.

هذا كلّ ما أردنا ذِكره في المقدّمة. و قد آن الشروع في بحث هذه الصناعات في خمسة فصول، و على الله التكلان.

---

(١) النحل: ١٢٥ .

الفصل الأوّل

صناعة البرهان

ـ ١ ـ
حقيقة البرهان

إنّ العلوم الحقيقيّة الّتي لا يُراد بها إلّا الحقّ الصراح لا سبيل لها إلّا سبيل البرهان، لأنّه هو وحده ـ من بين أنواع القياس الخمسة ـ يصيب الحقّ و يستلزم اليقين بالواقع. و الغرض منه معرفة الحقّ من جهة ما هو حقّ، سواء كان سعيُ الإنسان للحقّ لأجل نفسه ليناجيها به و ليعمر عقله بالمعرفة، أو لغيره لتعليمه و إرشاده إلى الحقّ.

و لذلك يجب على طالب الحقيقة أن لا يتّبع إلّا البرهان، و إن استلزم قولاً لم يقل به أحدٌ قبله.

و قد عرّفوه[١] بأنّه: «قياس مؤلّف من يقينيّات يُنتج يقيناً بالذات اضطراراً» و هو نِعَم التعريف، سهلٌ واضحٌ مختصر.

و من الواضح أنّ كلّ حُجّة لا بدّ أن تتألّف من مقدّمتين، و المقدّمتان قد تكونان من القضايا الواجبة القبول، و هي اليقينيّات الّتي مرّ ذكرها، و قد لا تكونان منها، بل تكون واحدة منهما أو كلتاهما من أنواع القضايا الأُخرى السبع الّتي تقدّم شرحها في مقدّمة هذا الباب.

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦٧، و شرح المطالع: ص ٣٣٣، و الجوهر النضيد: ص ١٦٩، و شرح الإشارات: ص ٢٨٩.

ثمّ المقدّمة اليقينيّة إمّا أن تكون في نفسها بديهيّة من إحدى البديهيّات الستّ المتقدّمة، و إمّا أن تكون نظريّة تنتهي إلى البديهيّات.

فإذا تألّفت الحُجّة من مقدّمتين يقينيّتين سُمّيت «برهاناً» و لا بدّ أن تنتجا قضيّة يقينيّة لذات القياس المؤلّف منهما اضطراراً، عندما يكون تأليف القياس في صورته يقينيّاً أيضاً كما كان في مادّته، فيستحيل حينئذٍ تخلّف النتيجة، لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته، فيُعلم بها اضطراراً لذات المقدّمتين بما لهما من هيئة التأليف على صورة قياسٍ صحيح.

و هذا معنى أنّ نتيجة البرهان ضروريّة. و يعنُون بالضرورة هنا معنىً آخرَ غير معنى «الضرورة» في الموجّهات، على ما سيأتي[1].

و الخلاصة: أنّ البرهان يقينيٌّ واجب القبول مادّةً و صورةً، و غايته أن يُنتج اليقين الواجب القبول، أي اليقين بالمعنى الأخصّ.

ـ ٢ ـ
البرهان قياس

ذكرنا في تعريف البرهان أنّه[2] قياسٌ. و عليه، فلا يُسمّى الاستقراء و لا التمثيل برهاناً. و علّل بعضهم ذلك بأنّ الاستقراء و التمثيل لا يفيدان اليقين، و يجب في البرهان أن يفيد اليقين.

و الحقّ أنّ الاستقراء قد يفيد اليقين ـ و كذلك التمثيل ـ على ما تقدّم في بابهما في الجزء الثاني[3]، بل تقدّم أنّ أساس أكثر كبريات الأقيسة هو الاستقراء المعلّل، و مع ذلك لا يُسمّى الاستقراء و لا التمثيل برهاناً.

و السرّ في ذلك: أنّ الاستقراء المفيد لليقين ـ و كذا التمثيل ـ إنّما يفيد اليقين

---

(١) في ص ٣٩٧.

(٢) في الأصل «بأنّه» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) تقدّم في ص ٣٣٥ و ٣٣٨.

حيث يُعتمد على القياس، كما شرحناه في التجربيّات[١]، و أشرنا في الجزء الثاني إلى أنّ الاستقراء التامّ يرجع إلى القياس المقسِّم، فراجع[٢]. أمّا الاستقراء الناقص المبنيّ على المشاهدة فقط فإنّه لا يفيد اليقين، لأنّه لا يرجع إلى القياس و لا يُعتمد عليه. فاتّضح بالأخير أنّ المفيدَ لليقين هو القياس فقط.

و ليس معنى ذلك: أنّ العلوم تستغني عن الاستقراء و التمثيل أو التقليل من شأنهما في العلوم، بل العلوم الطبيعيّة بأنواعها و علم الطبّ و نحوه كلّها تبتني على المجرَّبات الّتي لا تحصل للعقل بدون الاستقراء و التمثيل، و لكن إنّما تفيد اليقين حيث تعتمد على القياس. فرجع الأمر كلُّه إلى القياس.

ـ ٣ ـ

البرهان لِمّيٌّ و إنّيٌّ

إنّ العمدة في كلّ قياس هو الحدّ الأوسط فيه، لأنّه هو الّذي يؤلِّف العلاقةَ بين الأكبر و الأصغر، فيوصلنا إلى النتيجة (المطلوب). و في البرهان خاصّةً لا بدّ أن يفرض الحدّ الأوسط علّة لليقين بالنتيجة، أي لليقين بنسبة الأكبر إلى الأصغر، و إلّا لما كان الاستدلال به أولى من غيره. و لذا يُسمّى الحدّ الأوسط «واسطة في الإثبات»[٣].

و عليه، فالحدّ الأوسط إمّا أن يكون ـ مع كونه واسطة في الإثبات ـ واسطةً في الثبوت أيضاً أي يكون علّةً لثبوت الأكبر للأصغر، و إمّا أن لا يكون واسطةً في الثبوت.

فإن كان الأوّل[٤] (أي أنّه واسطةٌ في الإثبات و الثبوت معاً) فإنّ البرهان

(١) راجع ص ٣٥٣. (٢) ص ٣٣٢.

(٣) راجع الحاشية: ص ١١٢، و شرح المنظومة: ص ١٦٧.

(٤) راجع الحاشية: ص ١١٢، و شرح الشمسيّة: ص ١٦٧، و شرح المنظومة: ص ٩٢، ←

حينئذٍ يُسمّى «برهان لِمَ» أو «البرهان اللِمّيّ» لأنّه يعطي اللِـمّيّة* فـي الوجـود و التصديق معاً، فهو معطٍ للِّمّيّة مطلقاً فسُمّي به، كقولهم:

هذه الحديدة ارتفعت حرارتها.

و كلّ حديدة ارتفعت حرارتها فهي متمدّدة.

فينتج: هذه الحديدة متمدّدة.

فالاستدلال بارتفاع الحرارة على التمدّد استدلالٌ بالعلّة على المعلول، فكما أعطت الحرارة الحكم بوجود التمدّد في الذهن للحديدة كذلك هي معطية في نفس الأمر و الخارج وجود التمدّد لها.

و إن كان الثاني[1] (أي أنّه واسطةٌ في الإثبات فقط و لم يكن واسطةً فـي الثبوت) فيُسمّى «برهان إنّ» أو «البرهان الإنّيّ» لأنّه يعطي الإنّيّة**. و الإنّـيّة: مطلق الوجود.

ـ ٤ ـ

أقسام البرهان الإنّيّ[2]

و البرهان الإنّيّ على قسمين:

١ ـ أن يكون الأوسط معلولاً للأكبر في وجوده في الأصغر، لا علّة، عكس

← و شرح المطالع: ص ٣٣٤، و القواعد الجليّة: ص ٣٩٨، و الجوهر النضيد: ص ١٧١، و الإشارات و شرحها: ص ٣٠٦، و النجاة: ص ٦٦.

(*) اللِمّيّة ـ بتشديد الميم ـ هي العلّيّة مصدرٌ صناعيّ مأخوذ من كلمة «لِمَ» راجع ص ١٣١.

(١) راجع الحاشية: ص ١١٢، و شرح الشمسيّة: ص ١٦٧، و القواعد الجليّة: ص ٣٩٨، و الجوهر النضيد: ص ١٧١، و الإشارات: ص ٣٠٦، و النجاة: ص ٦٧.

(**) الإنّيّة ـ بتشديد النون ـ مصدر صناعيّ كاللِمّيّة مأخوذة من كلمة «إنّ» المشبّهة بالفعل الّتي تدلّ على الثبوت و الوجود.

(٢) راجع الحاشية: ص ١١٢، و شرح المطالع: ص ٣٣٤، و القواعد الجليّة: ص ٣٩٩، و اللمعات (منطق نوين): ص ٣٥، و الجوهر النضيد: ص ١٧٢.

«برهان لِمَ» كما لو قيل في المثال المتقدّم: «هذه الحديدة متمدّدة، و كلّ حديدة متمدّدة مرتفعة درجة حرارتها». فالاستدلال بالتمدّد على ارتفاع درجة الحرارة استدلالٌ بالمعلول على العلّة. فيقال فيه: إنّه يُستكشف بطريق الإنّ من وجود المعلول على[١] وجود العلّة، فيكون العلم بوجود المعلول سبباً للعلم بوجود العلّة؛ فلذلك يكون المعلول واسطةً في الإثبات، أي علّة للعلم بالعلّة و إن كان معلولاً لها في الخارج. و يُسمّى هذا القسم من البرهان الإنّيّ «الدليل».

٢ ـ أن يكون الأوسط و الأكبر معاً[٢] معلولَين لعلّةٍ واحدة، فيُستكشف من وجود أحدهما وجود الآخر، فكلٌّ منهما إذا سبق العلم به يكون العلم به علّةً للعلم بالآخر، و لكن لا لأجل أنّ أحدهما علّةٌ للآخر، بل لكونهما متلازمَين في الوجود، لاشتراكهما في علّةٍ واحدة، إذا وُجدت لا بدّ أن يوجدا معاً. فإذا عُلم بوجود أحدهما يُعلم منه وجود علّته لاستحالة وجود المعلول بلا علّة، و إذا عُلم بوجود العلّة عُلم منها وجودُ المعلول الآخر لاستحالة تخلّف المعلول عن العلّة؛ فيكون العلم ـ على هذا ـ بأحد المعلولَين مستلزماً للعلم بالآخر بواسطة.

و ليس لهذا القسم الثاني اسمٌ خاصّ. و بعضُهم لا يُسمّيه «البرهان الإنّيّ» بل يجعل البرهان الإنّيّ مختصّاً بالقسم الأوّل المسمّى بـ«الدليل» و يجعل هذا القسم واسطة بينه و بين اللِمّيّ. فتكون أقسام البرهان ثلاثة: لِمّيّ، و إنّيّ، و واسطة بينهما.

و في الحقيقة أنّ هذا القسم فيه استكشافان و استدلالان: استدلالٌ بالمعلول على العلّة المشتركة، ثمّ استدلالٌ بالعلّة المشتركة على المعلول الآخر، كما تقدّم. ففيه خاصّة «البرهان الإنّيّ» في الاستدلال الأوّل، و خاصّة «البرهان اللِمّيّ» في الاستدلال الثاني؛ فلذا جعلوه واسطة بينهما لجمعه بين الطريقتين. و الأحسن

(١) كذا، والظاهر أنّ لفظ «على» زائد.
(٢) يعني أن يكون الأوسط و ثبوت الأكبر للأصغر.

جعله قسماً ثانياً للإنّيّ ـ كما صنع كثيرٌ من المنطقيّين ـ رعايةً للاستدلال الأوّل فيه. و الأمر سهلٌ.

ـ ٥ ـ

الطريق الأساس الفكريّ لتحصيل البرهان

عند العقلاء قضيّتان أوّليّتان لا يشكّ فيهما إلّا مكابر أو مريض العقل، لأنّهما أساس كلّ تفكير، و لم يتمّ اختراع و لا استنباط و لا برهان بدونهما، حتّى الاعتقاد بوجود خالق الكائنات و صفاته مرتكز عليهما، و هما:

١ ـ **إنّ كلّ ممكن لا بدّ له من علّةٍ في وجوده**. و يُعبَّر عن هذه البديهة أيضاً بقولهم: **استحالة وجود الممكن بلا علّة**.

٢ ـ **كلّ معلولٍ يجب وجوده عند وجود علّته**. و يُعبَّر عنها أيضاً بقولهم: **استحالة تخلّف المعلول عن العلّة**.

و لمّا كان اليقين بالقضيّة من الحوادث الممكنة فلا بدّ له من علّةٍ موجِبةٍ لوجوده، بناءً على البديهة الأُولى. و هذه العلّة قد تكون من الداخل، و قد تكون من الخارج.

(الأوّل) أن تكون من الداخل، و معنى ذلك: أنّ نفسَ تصوّر أجزاء القضيّة ـ طرفَي النسبة[1] ـ علّةٌ للحكم و العلم بالنسبة[2]، كقولنا: «الكلّ أعظم من الجزء» و قولنا: «النقيضان لا يجتمعان». و البديهتان اللتان مرّ ذكرهما في صدر البحث أيضاً من هذا الباب، فإنّ نفسَ تصوّر الممكن و العلّة كافٍ للحكم باستحالة وجود الممكن بلا علّة، و نفسَ تصوّر العلّة و المعلول كافٍ للحكم باستحالة تخلّفه عن علّته، فلا يحتاج اليقين في مثل هذه القضايا إلى شيءٍ آخر وراءَ نفسِ تصوّر طرفَي

---

(١) و كذا النسبة.

(٢) أي العلم بوجود النسبة.

القضية؛ و لذا تُسمّى هذه القضايا بـ«الأوّليّة» كما تقدّم في بابها[١] لأنّها أسبق من كلّ قضيّةٍ لدى العقل. و لأجل هذا قالوا: إنّ القضايا الأوّليّات هي العمدة في مبادئ البرهان.

(الثاني) أن تكون العلّة من الخارج، و هذه العلّة الخارجة على نحوين:

١ ـ أن تكون إحدى الحواسّ الظاهرة أو الباطنة، و ذلك في المشاهدات و المتواترات اللتين هما من البديهيّات الستّ و قضاياهما[٢] من الجزئيّات[٣]، فإنّ العقل هو الّذي يدرك أنّ هذه النار حارّة، أو مكّة موجودة. و لكن إدراكه لهذه الأشياء ليس ابتداءً بمجرّد تصوّر الطرفين و لا بتوسّط مقدّمات عقليّة، و إنّما بتوسّط إحدى الحواسّ، و هي جنوده الّتي يستعين بها في إدراك المشاهدات و نحوها، فإنّه يُدرك الطعم بالذوق و اللون بالبصر و الصوت بالسمع ... و هكذا، ثمّ يُدرك بقوّة أُخرى بأنّ ما له هذا اللون الأصفر مثلاً له هذا الطعم الحامض.

و قول الحكماء: «إنّ العقل[٤] لا يدرك الجزئيّات»[٥] فإنّ غرَضهم أنّه لا يدرك الجزئيّات بنفسه بدون استعمال آلةٍ إدراكيّة، و إلّا فليس المدرِك للكلّيّات و الجزئيّات إلّا القوّة العاقلة. و لا يمكن أن يكون للسمع و البصر و نحوهما وجودٌ و إدراك مع قطع النظر عنها، غير أنّ إدراك القوّة العاقلة للمحسوسات لا يحتاج إلى أكثر من استعمال آلة الإدراك المختصّة في ذلك المحسوس.

---

(١) راجع ص ٣٥٠.

(٢) في الأصل «وقضاياها» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) يعني أنّ موضوعات هذه القضايا ليست إلّا جزئيّات، فتكون القضايا قضايا شخصيّة.

(٤) راجع التعليقات لأبي عليّ الشيخ الرئيس: ص ٢٢ و ٣٣ و ٥٠ و ٥٨ و ٧٧ و ١١٦ و ١٢٦ و ١٤٨، و الحاشية: ص ١٧، و حواشيها في المقام.

(٥) لا يخفى عليك ما فيه من المغالطة باشتراك الاسم، فإنّ العقل الّذي يدرك الجزئيّات إنّما هو العقل بمعنى مطلق القوّة المدركة أو النفس. و العقل الّذي يقول الحكماء: إنّه لا يدرك الجزئيّات إنّما هو خصوص مرتبة من النفس و القوّة المدرِكة لا تدرك إلّا الكلّيّات.

و يختصّ إدراك القوّة العاقلة بتوسّط[١] الآلة في خصوص الجـزئيّات، لأنّ الحسَّ بانفراده لا يفيد رأياً كلّيّاً، لأنّ حكمه مخصوص بزمان الإحساس فـقط، و إذا أراد أن يتجاوز الإدراك إلى الأُمور الكلّيّة فلا بدّ أن يستعين بمقدّمات عقليّة و قياسات منطقيّة ليستفيد منها الرأي الكلّيّ. فالمشاهدات ـ و كذلك المتواترات ـ تصلح لأن تكون مبادئ يقتنص منها التصوّرات الكلّيّة و التصديقات العامّة، بـل لو لا تتبّع المشاهدات لم نحصل على كثير من المفاهيم الكـلّيّة و الآراء العـلميّة؛ و لذا قيل: «من فَقَد حِسّاً فقد فَقَدَ علماً»[٢]. و تفصيل هذه الأبحاث يحتاج إلى سعة من القول لا يساعد عليه هذا الكتاب.

٢ ـ أن تكون العلّة الخارجة هي القياس المنطقيّ. و هذا القياس على قسمين:

القسم الأوّل: أن يكون حاضراً لدى العقل لا يحتاج إلى إعمال فكر، فلا بدّ أن يكون معلوله ـ و هو اليقين بالنتيجة ـ حاضراً أيضاً ضروريّ الثبوت. و هذا شأن المجرّبات و الحَدْسيّات و الفطريّات الّتي هي من أقسام البديهيّات، إذ قلنا سابقاً: إنّ المـجرَّبات و الحَـدْسيّات تـعتمد عـلى قـياسٍ خـفيٍّ حـاضرٍ لدى الذهـن، و الفطريّات قضايا قياساتها معها. و إنّما سُمّيت «ضروريّة» لضرورة اليـقين بـها بسبَب حضور علّتها لدى العقل بلا كسب.

و إلى هنا انتهى بنا القول إلى استقصاء جميع البديهيّات الستّ ـ الّـتي هـي أساس البراهين و ركيزة كلّ تفكير و رأس المال العـلميّ لتـاجر العـلوم ـ و إلى استقصاء أسباب اليقين بها.

فالأوّليّات علّةٌ يقينها من الداخل، و المشاهدات و المتواتـرات عـلّتها مـن الخارج و هي الآلة الحاسّة، و الثلاث الباقية علّتها من الخارج أيضاً و ليست هي

---

(١) متعلّق بـ «يختصّ».

(٢) تقدّم استخراجه في ص ٣٥٢.

إلّا القياس الحاضر.

القسم الثاني: أن لا يكون القياس حاضراً لدى العقل، فلا بدّ للحصول على اليقين من السعي لاستحضاره بالفكر و الكسب العلميّ، و ذلك بالرجوع إلى البديهيّات (و هذا هو موضع الحاجة إلى البرهان). فإذا حضر هذا القياس انتظم البرهان إمّا على طريق اللِمّ أو الإنّ. فاستحضار علّة اليقين غير الحاضرة هو الكسب، و هو المحتاج إلى النظر و الفكر. و الّذي يدعو إلى هذا الاستحضار البديهةُ الأُولى المذكورة في صدر البحث، و هي استحالة وجود الممكن بلا علّة، و إذا حضَرت العلّة انتظم البرهان ـ كما قلنا ـ أي يحصل اليقين بالنتيجة، و ذلك بناءً على البديهة الثانية، و هي استحالة تخلّف المعلول عن العلّة.

فاتّضح من جميع ما ذكرنا كيف نحتاج إلى البرهان و سرّ الحاجة إليه، و أنّه يرتكز أساسه على هاتين البديهتين اللتين هما الطريق الأساس الفكريّ لتحصيل كلّ برهان.

ـ ٦ ـ

البرهان اللِمّيّ مطلق و غير مطلق(١)

قد عرَفت أنّ البرهان اللِمّيّ ما كان الأوسط فيه علّة لثبوت الأكبر للأصغر، و معنى ذلك: أنّه علّةٌ للنتيجة. و هذا على نحوين:

١ ـ أن يكون علّةً لوجود الأكبر في نفسه على الإطلاق، و لأجل هذا يكون علّةً لثبوته للأصغر، باعتبار أنّ المحمول الّذي هو الأكبر هنا ليس وجودُه إلّا وجودَه لموضوعه و هو الأصغر، و ليس له وجودٌ مستقلٌّ عن وجود موضوعه، كالمثال المتقدّم، و هو مثال علّيّة ارتفاع الحرارة لتمدّد الحديدة. و يُسمّى هذا

(١) راجع شرح المنظومة: ص ٩٨، و النجاة: ص ٦٦.

النحو «البرهان اللِمّيّ المطلق».

٢ ـ أن لا يكون علّةً لوجود الأكبر على الإطلاق، و إنّما يكون علّةً لوجوده في الأصغر. و يُسمّى هذا النحو «البرهان اللِمّيّ غير المطلق». و إنّما صحّ أن يكون علّةً لوجود الأكبر في الأصغر و ليس علّةً لنفس الأكبر فباعتبار أنّ وجود الأكبر في الأصغر شيءٌ و ذات الأكبر شيءٌ آخر، فتكون علّةُ وجود الأكبر في الأصغر غيرَ علّةِ نفس الأكبر. و المقتضي لكون البرهان لِمّيّاً ليس إلّا علّيّة الأوسط لوجود الأكبر في الأصغر، سواء كان علّةً أيضاً لوجود الأكبر في نفسه ـ كما في النحو الأوّل، أي البرهان اللِمّيّ المطلق ـ أو كان معلولاً للأكبر في نفسه، أو كان معلولاً للأصغر، أو ليس معلولاً لشيءٍ[١] منهما.

مثال الأوّل ـ و هو ما كان معلولاً للأكبر ـ قولنا: «هذه الخشبة تتحرّك إليها النار، و كلّ خشبة تتحرّك إليها النار توجد فيها النار» فوجود النار أكبر، و حركة النار أوسط، و الحركة علّةٌ لوجود النار في الخشبة، و لكنّها ليست علّةً لوجود النار مطلقاً، بل الأمر بالعكس، فإنّ حركة النار معلولةٌ لطبيعة النار.

و مثال الثاني ـ و هو ما كان معلولاً للأصغر ـ قولنا: «المثلّث زواياه تساوي قائمتين[٢]، و كلّ ما يساوي قائمتين نصفُ زوايا المربّع» فالأوسط (مساواة القائمتين) معلولٌ للأصغر (و هو زوايا المثلّث). و هو في الوقت نفسِه علّةٌ لثبوت الأكبر (نصف زوايا المربّع) للأصغر (زوايا المثلّث).

---

(١) في النسخ: «لكلّ» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) لا يخفى عليك أنّ المثلّث في هذه القضيّة ليس موضوعاً، فإنّ المحكوم عليه إنّما هو زوايا المثلث. و من هنا يُعلم أنّ المبتدأ (الّذي هو مصطلح الأديب) و الموضوع (الّذي اصطلح عليه المنطقيّ) بينهما عموم و خصوص من وجه، يجتمعان في «زيد» في «زيد قائم» و يفترقان في «زيد» في «ضُرب زيد» و كذا في المثال الّذي نحن فيه .

و مثال الثالث ـ و هو ما لم يكن معلولاً لشيءٍ[(١)] من الأصغر و الأكبر ـ نحو: «هذا الحيوان غراب، و كلّ غراب أسود» فالغراب ـ و هو الأوسط ـ ليس معلولاً للأصغر و لا للأكبر، مع أنّه علّةٌ لثبوت وصف السواد لهذا الحيوان.

ـ ٧ ـ

معنى العلّة في البرهان اللِمِّيّ

قلنا: إنّ البرهان اللِمِّيّ ما كان فيه الأوسط علّةً لثبوت الأكبر للأصغر، و قد يسبق ذهن الطالب إلى أنّ المراد من العلّة خصوص العلّة الفاعليّة، و لكن في الواقع أنّ العلّة تقال[(٢)] على أربعة أنواع، و البرهان اللِمِّيّ يقع بجميعها، و هي:

١ ـ **العلّة الفاعليّة** أو الفاعل أو السبب أو مبدأ الحركة، ما شئت فعبِّر. و قد يعبَّر عنها بقولهم: «ما منه الوجود» و يقصدون المفيض و المفيد للوجود* أو المسبِّب للوجود كالباني للدار و النجّار للسرير و الأب للولد[(٣)] و نحو ذلك.

و مثال أخذ الفاعل في البرهان: لِمَ صار الخشب يطفو على الماء؟ فيقال: لأنّ الخشب ثقله النوعيّ أخفّ من ثقل الماء النوعيّ. و مثاله أيضاً ما تقدّم في مثال تمدّد الحديد بالحرارة.

---

(١) في النسخ: «لكلّ» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) راجع شرح المنظومة: ص ٩٣، و الجوهر النضيد: ص ١٧٤، و النجاة: ص ٨٣، و التحصيل: ص ٣٧ و ٢٣٨ و ٢٥٣، و كشف المراد: ص ١١٤.

(*) قد يقصد بعضهم من تعبير «ما منه الوجود» خصوص المفيض للوجود، أي الخالق المصوِّر، و الفاعل بهذا المعنى هو خصوص الباري تعالى. و أمّا الفاعل المسبِّب للوجود الّذي ليس منه فيض الوجود و خلقه و هو ما عدا الله تعالى من الأسباب فيعبَّر عنه «ما به الوجود».

(٣) لا يخفى أنّ العلل الأربع في كلامه لم تُستعمل بمعناها الصحيح، فإنّ الفاعل هو المفيض للوجود، و الباني و أمثاله ليس مفيضاً. و العلّة المادّيّة هي المادّة الّتي هي قوّة محضة لا مثل الخشب للكرسيّ. و العلّة الصوريّة هي الصورة الجوهريّة المقوّمة للمادّة لا كالشكل للكرسيّ.

٢ ـ **العلّة المادّيّة** أو المادّة الّتي يحتاج إليها الشيء ليتكوّن و يتحقّق بالفعل بسبب قبوله للصورة. و قد يُعبَّر عنها بقولهم: «ما فيه الوجود» كالخشب و المسمار للسرير، و الجصّ و الآجر و الخشب و نحوها للدار، و النطفة للمولود.

و مثال أخذ المادّة في البرهان قولهم: لِمَ يَفسد الحيوان؟ فيقال: لأنّه مركَّب من الأضداد.

٣ ـ **العلّة الصوريّة** أو الصورة. و قد يُعبَّر عنها بقولهم: «ما به الوجود» أي الّذي يحصل به الشيء بالفعل، فإنّه ما لم تَقترِن الصورة بالمادّة لم يتكوّن الشيء و لم يتحقّق، كهيئة السرير و الدار و صورة الجنين الّتي بها يكون إنساناً.

و مثال أخذ الصورة في البرهان قولهم: لِمَ كانت هذه الزاوية قائمة؟ فيجاب: لأنّ ضِلعَيها متعامدان.

٤ ـ **العلّة الغائيّة** أو الغاية. و قد يُعبَّر عنها بقولهم: «ما له الوجود» أي الّتي لأجلها وُجد الشيء و تكوَّن، كالجلوس للكرسيّ و السكنى للبيت.

و مثال أخذ الغاية في البرهان قولهم: لِمَ أنشأتَ البيت؟ فيجيب: لكي أسكُنَه. و لِمَ يرتاض فلان؟ فيجاب: لكي يصحّ... و هكذا.

ـ ٨ ـ

تعقيب و توضيح
في أخذ العلل حدوداً وسطى

لا شكّ إنّما يحصل البرهان على وجهٍ يجب أن يعلم الذهنَ بوجود المعلول عند العلم بوجود العلّة إذا كانت العلّة على وجهٍ إذا حصلت لا بدّ أن يحصل المعلول عندها، و معنى ذلك: أنّ العلّة لا بدّ أن تكون كاملةً تامّة السببيّة، و إلّا إذا فُرض حصول العلّة و لا يحصل عندها المعلول لا يلزم من العلم بها العلم به.

و عليه، يمكن للمتأمّل أن يعقّب على كلامنا السابق، فيقول: إنّ العلّة التـامّة الّتي لا يتخلّف عنها المعلول هي الملتئمة من العلل الأربع في الكائنات المادّيّة، أمّا كلّ واحدةٍ منها فليست بعلّةٍ تامّة، فكيف صحّ أن تفرضوا وقوع البرهان اللِمّيّ في كلّ واحدةٍ منها؟

و هذا كلامٌ صحيحٌ في نفسه، و لكن إنّما صحّ فرض وقوع البرهان اللِمّيّ في واحدة من الأربع في[1] موضع تكون العلل الباقية مفروضة الوقوع متحقّقة و إن لم يصرّح بها، فيلزم حينئذٍ من فرض وجود تلك العلّة الّتي أُخذت حـدّاً أوسـط وجود المعلول بالفعل، لفرض حصول باقي العلل، لا لأنّه يُكتفى بإحدى العـلل الأربع مجرّدة في التعليل، و لا لأنّ الواحدة منها هي مجموع العـلل، بـل لأنّـها ـ حسب الفرض ـ لا ينفكّ وجودُها عن وجود جميعها، فتكون كلّ واحدةٍ مشتملةً على البواقي بالقوّة و قائمةً مقامها. و لنتكلّم عن كلّ واحدةٍ من العلل كيف يكون فرض وجودها فرضاً للبواقي فنقول:

أمّا (**العلّة الصوريّة**) فإنّه إذا فُرض وجود الصورة فقد فُرض وجود المعلول بالفعل، لأنّ فعليّة الصورة فعليّةٌ لذيها، فلا بدّ ـ مع فرض وجود المعلول ـ أن تكون العلل كلّها حاصلة، و إلّا لما وُجد و صار فعليّاً.

و كذا (**العلّة الغائيّة**) فإنّما يُفرض وجود الغاية بعد فرض وجود ذي الغـاية و هو المعلول، لأنّ الغاية في وجودها الخارجيّ متأخّرةٌ عن وجود المعلول، بل هي معلولةٌ[2] له، و إنّما العلّة له هي الغاية بوجودها الذهنيّ العلميّ.

---

(١) في الأصل «ففي» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) لا يخفى ما فيه، فإنّ الغاية بوجودها الخارجيّ إذا كان معلولاً ـ كما اعترف به ـ كان أخذها بوجودها الخارجيّ في البرهان موجباً لكون البرهان من البرهان الإنّيّ. فالحقّ أن يقال: إنّ العلّةِ الغائيّة إنّما تؤخذ في البرهان فيما إذا اجتمعت سائر الشرائط و كانت العلّة الغائيّة باعثةً بالفعل.

و أمّا (**العلّة المادّيّة**) فإنّه في كثير من الأُمور الطبيعيّة يلزم عند حصول استعداد المادّة لقبول الصورة حصولُ الصورة بالفعل، كما لو وضعت البذرة مثلاً في أرض طيّبة في الوقت المناسب و قد سُقيت الماء فلا بدّ أن يحصل النبات، باعتبار أنّ الفاعل قوّة طبيعيّة في جوهر المادّة فلا يمكن إلّا أن يصدر عنها فعلها عند حصول الاستعداد التامّ، لأنّه إذا طلبت المادّة ـ عند استعدادها ـ بلسان حالها أن يفيض باريْ الكائنات عليها الوجود، فإنّه تعالى لا بُخل في ساحته، فلا بدّ أن يفيض عليها وجودَها اللائق بها. و إذا وُجدت الصورة فهو فرض وجود المعلول، لأنّ معنى حصول الصورة ـ كما سبق ـ حصول المعلول بالفعل.

نعم، [في][(١)] بعض الأُمور الطبيعيّة لا يلزم من حصول استعداد المادّة حصول الصورة بالفعل، و ذلك عندما يكون حدوث تلك الصورة متوقّفة على حركةٍ من علّةٍ محرّكةٍ خارجة، كاستعداد النخلة للثمر، فإنّما تتمّ ثمرتها بالفعل بعد التلقيح، و التلقيح حركة من فاعلٍ محرِّكٍ خارجٍ و هو الملقِّح.

و من هذا الباب الأُمور الصناعيّة، فإنّ مجرّد استعداد الخشب لأن يصير كرسيّاً لا يصيّره كرسيّاً بالفعل ما لم يعمل الصانع في نشره و تركيبه على الوجه المناسب. و عليه، لا يقع البرهان اللِمّي في أمثال هذه الموادّ، فلا تقع كلُّ مادّةٍ حدّاً أوسط. فلذا لا يصحّ أن يعلَّل كون الشيء كرسيّاً بقولنا: لأنّه خشب.

و أمّا (**العلّة الفاعليّة**) فليس يجب من فرض الفاعل في كثيرٍ من الأشياء وجود المعلول، بل لا يؤخذ حدّاً أوسط إلّا إذا كان فاعلاً تامّاً، بمعنى أنّه مشتملٌ على تمام جهات تأثيره، كما إذا دلّ على استعداد المادّة و وجود جميع الشرائط فيما إذا كان المعلول من الأُمور الطبيعيّة المادّيّة؛ و ذلك كفرض وجود الحرارة في

---

(١) ما بين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه السياق.

الحديد الّذي يلزم منه بالضرورة وجود التمدّد، فالفاعل بدون الموضوع القابل لا يكون فاعلاً تامّاً، كما لا يكون القابل بدون الفاعل قابلاً بالفعل.

و من هذا الكلام يُعلم و يتّضح أنّه ليس على المطلوب الواحد ـ في الحقيقة ـ إلّا برهانٌ لِمّيٌّ واحدٌ مشتملٌ على جميع العلل بالفعل أو بالقوّة، و إن تعدّدت البراهين ـ بحسب الظاهر ـ بتعدّد العلل حسب اختلافها. فالسؤال بـ«لِمَ» إنّما يُطلب به معرفة العلّة التامّة، فإذا أُجيب بالعلّة الناقصة فإنّه لا ينقطع السؤال بـ«لِمَ». و ما دام هنا شرطٌ أو جزءٌ من العلّة لم يُذكر فالسؤال باقٍ حتّى يُجاب بجميع العلل الّتي تتألّف منها العلّة التامّة. و حينئذٍ يسقط السؤال بـ«لِمَ» و ينقطع.

ـ ٩ ـ
شروط مقدّمات البرهان(١)

ذكروا لمقدّمات البرهان شروطاً ارتقت في أكثر عباراتهم إلى سبعة، و هي:

١ ـ أن تكون المقدّمات كلّها يقينيّة ـ و قد سبق أنّ ذلك هو المقوِّم لكون القياس برهاناً، و تقدّم أيضاً معنى اليقين هنا ـ فلو كانت إحدى مقدّمتيه غيرَ يقينيّة لم يكن برهاناً، و كان إمّا جدَليّاً أو خطابيّاً أو شِعريّاً أو مغالطيّاً على حسب تلك المقدّمة. و دائماً يتّبع القياس في تسميته أخسَّ مقدّماته.

٢ ـ أن تكون المقدّمات أقدم و أسبق بالطبع من النتائج، لأنّها لا بدّ أن تكون عللاً لها بحسب الخارج. و هذا الشرط مختصٌّ ببرهان «لِمَ».

٣ ـ أن تكون أقدم عند العقل بحسب الزمان من النتائج حتّى يصحّ التوصّل بها إلى النتائج، فإنّ الأقدم في نفس الأمر و هو الأقدم بالطبع شيءٌ و الأقدم بالنسبة

(١) راجع الجوهرالنضيد:ص١٧٦، و شرح الإشارات: ص ٢٩٥، و النجاة: ص٦٨، و التحصيل: ص ٢٠٦.

إلينا و بحسب عقولنا شيءٌ آخر، فإنّه قد يكون ما هو الأقدم بحسب الطبع كالعلّة ليس أقدم بالنسبة إلى عقولنا بأن يكون العلم بالمعلول أسبق و أقدم من العلم بها، فإنّه لا يجب في كلّ ما هو أقدم بحسب الطبع أن يكون أقدم عند العقل في المعرفة.

٤ ـ أن تكون أعرفَ عند العقول من النتائج ليصحّ أن تُعرّفَها، لأنّ المعرِّف يجب أن يكون أعرفَ من المعرَّف. و معنى أنّها أعرَف أن تكون أكثر وضوحاً و يقيناً، لتكون سبباً لوضوح النتائج، بداهةَ أنّ الوضوح و اليقين يجب أن يكون أوّلاً و بالذات للمقدّمات، و ثانياً و بالعرَض[١] للنتائج.

٥ ـ أن تكون مناسبة للنتائج، و معنى مناسبتها: أن تكون محمولاتُها ذاتيّةً أوّليّةً لموضوعاتها ـ على ما سيأتي من معنى الذاتيّ و الأوّليّ هنا ـ لأنّ الغريب لا يفيد اليقين بما لا يناسبه، لعدم العلّة الطبيعيّة بينهما. و بعبارة أُخرى ـ كما قال الشيخ الرئيس في كتاب البرهان من الشفاء: ص ٧٢ ـ: فإنّ الغريبة لا تكون عللاً، و لو كانت المحمولات البرهانيّة يجوز أن تكون غريبة لم تكن مبادئ البرهان عللاً، فلا تكون مبادئ البرهان عللاً للنتيجة.

٦ ـ أن تكون ضروريّة[٢] إمّا بحسب الضرورة الذاتيّة أو بحسب الوصف. و ليس المراد من «الضروريّ» هنا المعنى المقصود منه في القياس، فإنّه إذا قيل هناك: «كلّ حـ ب بالضرورة» يعنُون به أنّ كلّ ما يوصف بأنّه «حـ» كيفما اتّفق وصفه به فهو موصوف بأنّه «ب» بالضرورة و إن لم يكن موصوفاً بأنّه «حـ»

---

(١) لا يخفى عليك أنّ التعبير بـ «العرَض» ليس مصطلحاً هنا، بل الصحيح هو التعبير بقولنا «بالتَبع» إذ وضوح النتائج بالمقدّمات صفة لها بذاتها و ليس الوضوح هذا صفة للمقدّمات، و تنسب إليها من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له.

(٢) راجع الجوهر النضيد: ص ١٧٩، و الإشارات و شرحها: ص ٢٩٥، و النجاة: ص ٧٠، و التحصيل: ص ٢٠٥.

بالضرورة. و أمّا هنا فيعنُون به المشروطة العامّة، أي أنّ كلّ ما يوصف بأنّه «حـ» بالضرورة فإنّه موصوفٌ بأنّه «ب»[١].

٧ ـ أن تكون كلّيّة. و هنا أيضاً ليس المراد من «الكلّيّة» المعنى المراد في القياس. بل المراد أن يكون محمولُها مقولاً على جميع أشخاص الموضوع في جميع الأزمنة قولاً أوّليّاً و إن كان الموضوع جزئيّاً أو مهملاً، فالكلّيّة هنا يصحّ أن تقابلها الشخصيّة. و المقصود من معنى الكلّيّة في القياس أن يكون المحمول مقولاً على كلّ واحدٍ و إن لم يكن في كلّ زمان و لم يكن الحمل أوّليّاً، فتقابل الكلّيّة هناك القضيّة الجزئيّة و المهملة.

و هذان الشرطان الأخيران يختصّان بالنتائج الضروريّة الكلّيّة، فلو جوّزنا أن تكون نتيجة البرهان غير ضروريّة و غير كلّيّة فما كان بأس في أن تكون إحدى المقدّمات ممكنة أو غير كلّيّة بذلك المعنى من الكلّيّة، لأنّه ليس يجب في جميع مطالب العلوم أن تكون ضروريّةً أو كلّيّة إلّا أن يراد من الضروريّة ضروريّة الحكم و هو الاعتقاد الثاني و إن كانت جهة القضيّة هي الإمكان، فإنّ اليقين كما تقدّم يجب أن يكون الاعتقاد الثاني فيه لا يمكن زواله. و لكن هذا الشرط عين اشتراط يقينيّة المقدّمات، و هو الشرط الأوّل.

ـ ١٠ ـ
معنى الذاتيّ في كتاب البرهان[٢]

تقدّم أنّه يشترط في مقدّمات البرهان أن تكون المحمولات ذاتيّة

---

(١) أي أنّ المحمول إنّما يكون ضروريّاً للموضوع ما دام وصفه العنوانيّ ثابتٌ له بالضرورة.

(٢) راجع الجوهر النضيد: ص ١٧٧، و شرح الإشارات: ص ٢٩٦، و النجاة: ص ٦٨، و التحصيل: ص ٢٠٩.

للموضوعات. و للذاتيّ في عُرف المنطقيّين عدّة معانٍ[١]: أحدها الذاتيّ في كتاب البرهان. و لا بأس ببيانها جميعاً ليتّضح المقصود هنا، فنقول:

١ ـ الذاتيّ في باب الكلّيّات، و يقابله «العرَضيّ». و قد تقدّم في الجزء الأوّل[٢].

٢ ـ الذاتيّ في باب الحمل و العروض، و يقابله «الغريب» إذ يقولون: «إنّ موضوع كلّ علمٍ ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة». و هو له درجات، و في الدرجة الأُولى ما كان موضوعه مأخوذاً في حدّه، كالأنف في حدّ الفطوسة[٣] حينما يقال: «الأنف أفطس» فهذا المحمول ذاتيٌّ لموضوعه، لأنّه إذا أُريد تعريف «الأفطس» أُخذ الأنف في تعريفه.

ثمّ قد يكون معروض الموضوع[٤] مأخوذاً في حدّه، كحمل المرفوع على الفاعل، فإنّ الفاعل ـ لا يؤخذ في تعريف المرفوع، و لكن الكلمة الّتي هي معروضة للفاعل تؤخذ في تعريفه، كما تؤخذ في تعريف الفاعل. و قد يكون جنس المعروض له[٥] مأخوذاً في حدّه، كحمل المبنيّ على الفعل الماضي مثلاً فإنّ الفعل لا يؤخذ في تعريف المبنيّ و لكن جنسه ـ و هو الكلمة ـ هي الّتي تؤخذ في حدّه، و قد يكون معروض الجنس مأخوذاً في حدّه، كحمل المنصوب على المفعول المطلق مثلاً، فإنّ المفعول المطلق لا يؤخذ في حدّ المنصوب و لا جنسه ـ و هو المفعول ـ يؤخذ في حدّه، بل معروض المفعوليّة ـ و هو الكلمة ـ تؤخذ في حدّه.

و يمكن جمع هذه المحمولات الذاتيّة بعبارةٍ واحدة، فيقال: «المحمول الذاتيّ

---

(١) هي ستّة معانٍ: الخمسة المذكورة بالأرقام، و الذاتيّ في باب البرهان الجامع بين الأوّل و الثاني.

(٢) راجع ص ١٠٧.

(٣) الفَطَس ـ بالتحريك ـ تطامن قصبة الأنف و انتشارها. (مجمع البحرين والقاموس).

(٤) في الأصل «موضوع المعروض» والصحيح ما أثبتناه.

(٥) أي جنس الموضوع.

للموضوع ما كان موضوعه أو أحد مقوّماته واقعاً في حدّه» لأنّ جنس الموضوع مقوِّم له و كذا معروضه، لأنّه يدخل في حدّه(١) و كذا معروض جنسه كذلك.

٣ ـ الذاتيّ في باب الحمل أيضاً، و هو ما كان نفسُ الموضوع في حدّ ذاته كافياً لانتزاع المحمول بدون حاجة إلى ضمّ شيءٍ إليه، و هو الّذي يقال له: «المنتزع عن مقام الذات» و يقابله ما يُسمّى «المحمول بالضميمة» مثل حمل الموجود على الوجود و حمل الأبيض على البياض، لا مثل حمل الموجود على الماهيّة و حمل الأبيض على الجسم، فإنّ هذا هو «المحمول بالضميمة» فإنّ الماهيّة موجودة و لكن لا بذاتها بل لعروض الوجود عليها، و الجسم أبيض و لكن لا بذاته بل لضمّ البياض إليه و عروضه عليه. بخلاف حمل الموجود على الوجود، فإنّه ذاتيٌّ له بدون ضمّ وجودٍ آخرَ له بل بنفسه موجود. و كذا حمل الأبيض على البياض، فإنّه أبيض بذاته بدون ضمّ بياضٍ آخرَ إليه فهو ذاتيٌّ له.

٤ ـ الذاتيّ في باب الحمل أيضاً، و لكنّه في هذا القسم وصفٌ لنفس الحمل لا للمحمول كما في الاصطلاحين الأخيرين، فيقال: «الحمل الذاتيّ» و يقال له «الأوّليّ» أيضاً، و يقابله «الحمل الشايع الصناعيّ» و قد تقدّم ذلك في الجزء الأوّل(٢).

٥ ـ الذاتيّ في باب العلل، و يقابله «الاتّفاقيّ» مثل أن يقال: «اشتعلت النار فاحترق الحطب، و أبرقت السماءُ فقصف الرَعْد» فإنّه لم يكن ذلك اتّفاقيّاً، بل اشتعال النار يتبعه إحراق الحطَب إذا مسّها، و البرقُ يتبعه الرَعْد لذاته، لا مثل ما يقال: «فتح الباب فأبرقت السماء، أو نظر لي فلانٌ فاحترق حطَبي، أو حسدني فلانٌ فأصابني مرض» فإنّ هذه و أمثالها تُسمّى أُموراً اتّفاقيّة.

---

(١) و اعلم أنّ أخذ المقوّمات في الحدّ أخذٌ طبيعيّ، و أخذ الموضوع فيه اضطراريّ. راجع شرح الإشارات: ص ١٦.

(٢) راجع ص ١١٤.

إذا عرَفت هذه المعاني للذاتيّ فاعلم أنّ مقصودَهم من الذاتيّ في كتاب البرهان ما يعمّ المعنى الأوّل و الثاني، و يجمعهما في البيان أن يقال: الذاتيّ هو المحمول الّذي يؤخذ في حدّ الموضوع، أو الموضوع، أو أحد مقوِّماته يؤخذ في حدّه.

- ١١ -

معنى الأوّليّ(١)

و المراد من الأوّليّ هنا هو المحمول لا بتوسّط غيره، أي لا يحتاج إلى واسطة في العروض في حمله على موضوعه، كما نقول: «جسمٌ أبيض، و سطحٌ أبيض»(٢) فإنّ حمل «أبيض» على السطح حملٌ أوّليّ، أمّا حمله على الجسم فبتوسّط السطح، فكان واسطة في العروض، لأنّ حمل «الأبيض» على السطح أوّلاً و بالذات، و على الجسم ثانياً و بالعرض. و التدقيق في معنى «الذاتيّ» و «الأوّليّ» له موضعٌ آخرَ لا يسعه هذا المختصر.

و لكن ممّا يجب أن يُعلم هنا: أنّ بعض كتب أُصول الفقه(٣) المتأخّرة وقع فيها تفسير «الذاتيّ» الّذي هو في باب موضوع العلم المقابل له «الغريب» بمعنى الأوّليّ المذكور هنا(٤). فوقعت من أجل ذلك اشتباهات كثيرة نستطيع التخلّص منها إذا فرّقنا بين «الذاتيّ» و «الأوّليّ» و لا نخلط أحدهما بالآخر.

---

(١) راجع الجوهرالنضيد: ص ١٧٩، و شرح الإشارات: ص٢٩٦، و النجاة: ص ٦٩، و التحصيل: ص ٢١٠.

(٢) و كما نقول: الماءُ جارٍ و الميزابُ جارٍ، فإنّ حمل «جارٍ» على الماء أوّليّ، و حمله على الميزاب بواسطته.

(٣) الظاهر أنّ المراد به كفاية الأُصول للمحقّق الخراسانيّ.

(٤) ربما يظهر من تفسير الخواجة في «شرح الإشارات: ص ٣٩٦» المناسبةَ ـ الّتي هي الشرط الخامس من شروط مقدّمات البرهان ـ بكون المحمولات ذاتيّة لموضوعاتها: أنّ الأوّليّ و الذاتيّ بمعنىً واحد. بل من تأمّل في أنّ اشتراط الذاتيّة تغني عن اشتراط الأوّليّة يحصل له اليقين بذلك.

[الفصل الثاني][(١)]

صناعة الجدَل

أو آداب المناظرة

و نضعها في ثلاثة مباحث:

الأوّل: في القواعد والأُصول.

الثاني: في المواضع.

الثالث: في الوصايا.

(١) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل يقتضيه المقام.

المبحث الأوّل: القواعد والأُصول

- ١ -

مصطلحات هذه الصناعة

لهذه الصناعة ـ ككلّ صناعة ـ مصطلحات خاصّة بها، و الآن نذكر بعضها في المقدّمة للحاجة فعلاً، و نُرجئ الباقي إلى مواضعه.

١ ـ كلمة «الجدَل»: إنّ الجدَل لغةً هو: اللَدَد و اللَجاج في الخصومة بالكلام، مقارناً غالباً لاستعمال الحيلة الخارجة أحياناً عن العدل و الإنصاف. و لذا نـهت الشريعة الإسلاميّة عن المجادلة، لا سيّما في الحجّ[1] و الاعتكاف[2].

و قد نقل مناطقة العرب هذه الكلمة و استعملوها فـي الصـناعة الّـتي نـحن بصددها، و الّتي تُسمّى باليونانيّة «طوبيقا».

و هذه لفظة «الجدَل» أنسب الألفاظ العربيّة إلى معنى هذه الصـناعة ـ عـلى ما سيأتي توضيح المقصود بها ـ حتّى من مثل لفـظ «المـناظرة» و «المـحاورة»

---

(١) راجع سورة البقرة: آية ١٩٧. و راجع أيضاً الوسائل: ج ١٢ ص ٤٦٣ الباب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام.

(٢) قد ورد النهي عنه في الاعتكاف بلفظ «لا يمارئ» راجع الوسائل: ج ١٠ ص ٥٥٣ الباب ١٠ من أبواب الاعتكاف.

و «المباحثة» و إن كانت كلّ واحدةٍ منها تناسب هذه الصناعة في الجملة، كما استُعملت كلمة «المناظرة» في هذه الصناعة أيضاً، فقيل: «آداب المناظرة» و أُلّفت بعض المتون بهذا الاسم.

و قد يطلقون لفظ «الجدَل» أيضاً على نفس استعمال الصناعة كما أطلقوه على ملَكة استعمالها، فيريدون به حينئذٍ «القول المؤلَّف من المشهورات أو المسلَّمات الملزِم للغير و الجاري على قواعد الصناعة». و قد يقال له أيضاً: «القياس الجدَليّ» أو «الحُجّة الجدَليّة» أو «القول الجدَليّ». أمّا مستعمِل الصناعة فيقال له: «مُجادل» و «جدَليّ».

٢ ـ كلمة «الوضع» و يراد بها هنا «الرأي المعتقَد به» أو «الملتزم به» كالمذاهب و المِلل و النِحل و الأديان و الآراء السياسيّة و الاجتماعيّة و العلميّة... و ما إلى ذلك. و الإنسان كما يعتنق الرأي و يدافع عنه لأنّه عقيدته، قد يعتنقه لغرضٍ آخرَ فيتعصّب له و يلتزمه و إن لم يكن عقيدةً له. فالرأي على قسمين: «رأي معتقَد به» و «رأي ملتزَم به» و كلٌّ منهما يتعلّق به غرضُ الجدَليّ لإثباته أو نقضه، فأراد أهل هذه الصناعة أن يعبِّروا عن القسمين بكلمةٍ واحدةٍ جامعة، فاستعملوا كلمة «الوضع» اختصاراً، و يريدون به مطلق الرأي الملتزَم، سواء أكان معتقداً به أم لا. كما قد يُسمّون أيضاً نتيجة القياس في الجدَل «وضعاً» و هي الّتي تُسمّى في البرهان «مطلوباً». و على هذا يكون معنى الوضع قريباً من معنى الدعوى الّتي يُراد إثباتها أو إبطالها.

ـ ٢ ـ
وجه الحاجة إلى الجدَل

إنّ الإنسان لا ينفكّ عن خلاف و منازعات بينه و بين غيره من أبناء جِلْدته[1]

(١) أي عشيرته.

في عقائده و آرائه: من دينيّة و سياسيّة و اجتماعيّة و نحوها، فتتألّف بالقياس إلى كلّ وضع طائفتان: طائفة تناصره و تحافظ عليه، و أُخرى تريد نقضَه و هدمَه، و ينجرُّ ذلك إلى المناظرة و الجدال في الكلام، فيلتمس كلّ فريقٍ الدليل و الحجّة لتأييد وجهة نظره و إفحام خصمه أمامَ الجمهور.

و البرهان سبيلٌ قويمٌ مضمونٌ لتحصيل المطلوب، و لكن هناك من الأسباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به في جملةٍ من المواقع و اللجوء إلى سبيلٍ آخر، و هو سبيل الجدَل الّذي نحن بصدده. و هنا تنبثق الحاجة إلى الجدَل، فإنّه الطريقة المفيدة بعد البرهان.

أمّا الأسباب الداعية إلى عدم الأخذ بالبرهان فهي أُمور:

١ ـ إنّ البرهان واحدٌ في كلّ مسألةٍ لا يمكن أن يستعمله كلٌّ من الفريقين المتنازعَين، لأنّ الحقّ واحدٌ على كلّ حال، فإذا كان الحقُّ مع أحد الفريقين فإنّ الفريق الآخر يلتجئ إلى سبيل الجدَل لتأييد مطلوبه.

٢ ـ إنّ الجمهور أبعد ما يكون عن إدراك المقدّمات البرهانيّة إذا لم تكن من المشهورات الذائعات بينهم. و غرض المجادل ـ على الأكثر ـ إفحام خصمه أمام الجمهور فيلتجئ هنا إلى استعمال المقدّمات المشهورة بالطريقة الجدَليّة و إن كان الحقّ في جانبه و يمكنه استعمال البرهان.

٣ ـ إنّه ليس كلّ أحدٍ يقوى على إقامة البرهان أو إدراكه فيلتجئ المنازع إلى الجدل، لعجزه عن البرهان، أو لعجز خصمه عن إدراكه.

٤ ـ إنّ المبتدئ في العلوم قبل الوصول إلى الدرجة الّتي يتمكّن فيها من إقامة البرهان على المطالب العلميّة يحتاج إلى ما يمرّن ذهنه و قوّته العقليّة على الاستدلال على المطالب بطريقة غير البرهان، كما قد يحتاج إلى تحصيل القناعة و الاطمئنان إلى تلك المطالب قبل أن يتمكّن من البرهان عليها. و ليس له سبيلٌ

إلى ذلك إلاّ سبيل الجدَل.

و بمعرفة هذه الأسباب تظهر لنا قوّة الحاجة إلى الجدَل و نستطيع أن نحكم بأنّه يجب لكلّ من تهمّه المعرفة و كلّ من يريد أن يحافظ على العقائد و الآراء ـ أيّة كانت ـ أن يبحث عن صناعة الجدَل و قوانينها و أُصولها. و المتكفّل بذلك هذا الفنّ الّذي عنى به متقدّمو الفلاسفة من اليونانيّين، و أهمله المتأخّرون في الدورة الإسلاميّة إهمالاً لا مبرّر له عدا فئة قليلة[١] من أعاظم العلماء، كالرئيس ابن سينا، و الخواجه نصيرالدين الطوسيّ إمام المحقّقين.

ـ ٣ ـ
المقارنة بين الجدَل و البرهان

قلنا: إنّ الجدَل أُسلوبٌ آخرَ من الاستدلال، و هو يأتي بالمرتبة الثانية بعد البرهان، فلا بدّ من بحث المقارنة بينهما و بيان ما يفترقان فيه، فنقول:

١ ـ إنّ البرهان لا يعتمد إلاّ على المقدّمات الّتي هي حقٌّ من جهة ما هو حقّ، لتُنتج الحقّ. أمّا «الجدَل» فإنّما يعتمد على المقدّمات المسلَّمة من جهة ما هي مسلَّمة، و لا يُشترط فيها أن تكون حقّاً و إن كانت حقّاً واقعاً، إذ لا يطلب المجادل الحقّ بما هو حقّ ـ كما قلنا ـ بل إنّما يطلب إفحام الخصم و إلزامه بالمقدّمات المسلمة، سواء أكانت مسلَّمة عند الجمهور ـ و هي المشهورات العامّة و الذائعات ـ أم مسلَّمة عند طائفة خاصّة يعترف بها الخصم، أم مسلَّمة عند شخص الخصم خاصّة.

٢ ـ إنّ الجدل لا يقوم إلاّ بشخصين متخاصمَين. أمّا البرهان فقد يُقام لغرض تعليم الغير و إيصاله إلى الحقائق، فيقوم بين شخصين كالجدَل، و قد يُقيمه الشخص

---

(١) و هم الّذين ألّفوا المنطق لأجل الفلسفة، راجع ص ٣٨٠.

ليناجي به نفسَه و يعلمها لتصل إلى الحقّ.

٣ ـ إنّه تقدّم في البحث السابق أنّ البرهان واحد في كلّ مسألة لا يمكن أن يقيمه كلٌّ من الفريقين المتنازعَين. أمّا الجدل فإنّه يمكن أن يستعمله الفريقان معاً ما دام الغرض منه إلزام الخصم و إفحامه لا الحقّ بما هو حقّ، و ما دام أنّه يعتمد على المشهورات و المسلَّمات الّتي قد يكون بعضُها في جانب الإثبات و بعضُها الآخر في عين الوقت في جانب النفي، بل يمكن لأحد الفريقين أن يقيم كثيراً من الأدلّة الجدَليّة بلا موجب للحصر على رأيٍ واحد، بينما أنّ البرهان لا يكون إلّا واحداً لا يتعدّد في المسألة الواحدة و إن تعدّد ظاهراً بتعدّد العلل الأربع، على ما تقدّم في بحث البرهان[1].

٤ ـ إنّ صورة البرهان لا تكون إلّا من القياس ـ على ما تقدّم في بحث البرهان[2] ـ أمّا المجادل فيمكن أن يستعمل القياس و غيره من الحُجج كالاستقراء و التمثيل، فالجدَل أعمّ من البرهان من جهة الصورة، غير أنّ أكثر ما يعتمد الجدَل على القياس و الاستقراء.

ـ ٤ ـ
تعريف الجدَل[3]

و يظهر بوضوحٍ من جميع ما تقدّم صحّة تعريف فنّ الجدل بما يلي:

إنّه صناعةٌ علميّة يقتدر معها ـ حسب الإمكان ـ على إقامة الحُجّة من المقدّمات المسلَّمة على أيّ مطلوب يُراد، و على محافظة أيّ وضع يتّفق على وجهٍ لا تتوجّه عليه مناقضة.

(١) راجع ص ٣٩٤.
(٢) راجع ص ٣٨٣.
(٣) راجع الجوهر النضيد: ص ١٩٧.

و إنّما قُيّد التعريف بعبارة «حسب الإمكان» فلأجل التنبيه على أنّ عجز المجادل عن تحصيل بعض المطالب لا يقدح في كونه صاحب صناعة، كعجز الطبيب مثلاً عن مداواة بعض الأمراض، فإنّه لا ينفي كونه طبيباً.

و يمكن التعبير عن تعريف الجدَل بعبارةٍ أُخرى كما يلي:

الجدَل صناعةٌ تُمكّن الإنسانَ من إقامة الحُجج المؤلَّفة من المسلَّمات أو من ردّها حسب الإرادة، و من الاحتراز عن لزوم المناقضة في المحافظة على الوضع.

ـ ٥ ـ

فوائد الجدَل(١)

ممّا تقدّم تظهر لنا الفائدة الأصليّة من صناعة الجدَل و منفعتها المقصودة بالذات، و هي أن يتمكّن المجادلُ من تقوية الآراء النافعة و تأييدها و من إلزام المبطلين و الغلَبة على المُشَعوِذين و ذوي الآراء الفاسدة على وجهٍ يدرك الجمهور ذلك.

و لهذه الصناعة فوائد أُخر تُقصَد منها بالعرَض، نذكر بعضها:

١ ـ رياضة الأذهان و تقويتها في تحصيل المقدّمات و اكتسابها، إذ يتمكّن ذو الصناعة من إيراد المقدّمات الكثيرة و المفيدة في كلّ باب و من إقامة الحُجّة على المطالب العلميّة و غيرها.

٢ ـ تحصيل الحقّ و اليقين في المسألة الّتي تُعرَض على الإنسان، فإنّه بالقوّة الجدليّة الّتي تحصل له بسبب هذه الصناعة يتمكّن من تأليف المقدّمات لكلٍّ من طرفَي الإيجاب و السلب في المسألة. و حينئذٍ بعد الفحص عن حال كلٍّ منهما و التأمّل فيهما قد يلوح الحقّ له، فيميّز أنّه في أيّ طرفٍ منهما و يزيّف الطرفَ

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦٨، و شرح المنظومة: ص ١٠٢، و الجوهر النضيد: ص ٢٠١.

الآخرَ الباطل.

٣ ـ التسهيل على المتعلّم المبتدئ لمعرفة المصادرات في العلم الّذي هو طالب له[١]، بسبب المقدّمات الجدَليّة، إذ أنّه بادئ بدء قد يُنكرها و يستوحش منها، لأنّه لم يقو بعدُ على الوصول إلى البرهان عليها، و المقدّمات الجدَليّة تفيده التصديق بها و تسهّل عليه الاعتقاد بها فيطمئنّ إليها قبل الدخول في العلم و معرفة براهينها.

٤ ـ و تنفع هذه الصناعة أيضاً طالبُ الغلَبة على خصومه، إذ يقوى على المحاورة و المخاصمة و المراوغة و إن كان الحقّ في جانب خصمه، فيستظهر على خصمه الضعيف عن مجادلته و مجاراته، لا سيّما في هذا العصر الّذي كثُرت فيه المنازعات في الآراء السياسيّة و الاجتماعيّة.

٥ ـ و تنفع أيضاً الرئيس للمحافظة على عقائد أتباعه عن المبتدعات.

٦ ـ و تنفع أيضاً الّذين يُسمّونهم في هذا العصر «المحامين» الّذين اتّخذوا المحاماة و الدفاع عن حقوق الناس مهنةً لهم، فإنّهم أشدّ ما تكون حاجتهم إلى معرفة هذه الصناعة، بل إنّها جزءٌ من مهنتهم في الحقيقة.

ـ ٦ ـ
السؤال و الجواب

تقدّم أنّ الجَدل لا يتمّ إلّا بين طرفين متنازعَين، فالجدَليّ شخصان: **أحدهما** محافظٌ على وضع و ملتزمٌ له، و غاية سعيه أن لا يُلزمه الغير و لا يُفحمه. و **ثانيهما** ناقضٌ له، و غايةُ سعيه أن يُلزمَ المحافظَ و يُفحمَه.

و الأوّل يُسمّى «المجيب» و اعتماده على المشهورات في تقرير وضعه، إمّا

(١) في الأصل «العلم الطالب له» والصحيح ما أثبتناه.

المشهورات المطلقة، أو المحدودة بحسب تسليم طائفةٍ معيّنة. و الثاني يُسمّى[١] «السائل» و اعتماده في نقض وضع المجيب على ما يُسلّمه المجيب من المقدّمات و إن لم تكن مشهورة.

و لتوضيح سرّ التسمية بالسائل و المجيب نقول: إنّ الجدَل إنّما يتمّ بأمرين: سؤالٍ و جوابٍ، و ذلك لأنّ المقصود الأصليّ من صناعة الجدَل عندهم أن تتمّ بهذه المراحل الأربع:

١ ـ أن يوجّه من يريد نقض وضعٍ مّا أسئلةً إلى خصمه المحافظ على ذلك الوضع بطريق الاستفهام، بأن يقول: «هل هذا ذاك؟» أو «أليس إذا كان كذا فكذا؟» و يتدرّج بالأسئلة من البعيد عن المقصود إلى القريب منه حسب ما يريد أن يتوصّل به إلى مقصوده من تسليم الخصم، من دون أن يُشعره بأنّه يريد مهاجمتَه و نقضَ وضعه، أو يُشعره بذلك و لكن لا يُشعره من أيّة ناحيةٍ يريد مهاجمتَه منها، حتّى لا يراوغ و يحتال في الجواب.

٢ ـ أن يستلّ[٢] السائل من خصمه من حيث يدري و لا يدري الاعتراف و التسليم بالمقدّمات الّتي تستلزم نقضَ وضعه المحافظ عليه.

٣ ـ أن يؤلّف السائل قياساً جدَليّاً ممّا اعترف و سلّم به خصمه (المجيب) بعد فرض اعترافه و تسليمه، ليكون هذا القياس ناقضاً لوضع المجيب.

٤ ـ أن يدافع المحافظ (المجيب) و يتخلّص عن المهاجمة ـ إن استطاع ـ بتأليف قياسٍ من المشهورات الّتي لا بدّ أن يخضع لها السائل و الجمهور.

و هذه الطريقة من السؤال و الجواب هي الطريقة الفنّيّة المقصودة لهم في هذه الصناعة، و هي الّتي تظهر بها المهارة و الحذَق في توجيه الأسئلة و التخلّص من

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ١٩٨. (٢) استلّ فلان بكذا: ذهب به خفيةً.

الاعتراف أو الإلزام. و من هذه الجهة كانت التسمية بالسائل و المجيب، لا لمجرّد وقوع سؤالٍ و جوابٍ بأيّ نحوٍ اتّفق.

و المقصود من صناعة الجدَل إتقان تأدية هذه الطريقة حسب ما تقتضيه القوانين و الأُصول الموضوعة فيها.

و نحن يمكننا أن نتوسّع في دائرة هذه الصناعة، فنتعدّى هذه الطريقة المتقدّمة إلى غيرها، بأن نكتفي بتأليف القياس من المشهورات أو المسلَّمات لنقض وضعٍ أو للمحافظة على وضعٍ لغرض إفحام الخصوم على أيّ نحوٍ يتّفق هذا التأليف و إن لم يكن على نحو السؤال و الجواب و لم يمرّ على تلك المراحل الأربع بترتيبها.

و لعلّ تعريف الجدَل ـ المتقدّم ـ لا يأبى هذه التوسعة، بل يمكن أن نتعدّى إلى أبعد من ذلك حينئذٍ، فلا نخصّ الصناعة بالمشافهة، بل نتعدّى بها إلى التحرير و المكاتبة.

و في هذه العصور ـ لا سيّما الأخيرة منها بعد انتشار الطباعة و الصحف ـ أكثر ما تجري المناقشات و المجادلات في الكتابة، و تبتني على المسلَّمات و المشهورات على غير الطريقة البرهانيّة، من دون أن تتألّف صورة سؤال و جواب، و مع ذلك نُسمّيها قياساتٍ جدَليّة، أو ينبغي أن نُسمّيها كذلك، و تشملها كثير من أُصول صناعة الجدَل و قواعدها، فلا ضَيرَ في دخولها في هذه الصناعة و شمول بعض قواعدها و آدابها لها.

ـ ٧ ـ

مبادئ الجدَل(١)

أشرنا فيما سبق إلى أنّ مبادئ الجدَل الأوّليّة الّتي تعتمد عليها هذه الصناعة

---

(١) راجع الحاشية: ص ١١٢، و الجوهر النضيد: ص ١٩٨.

هي المشهورات و المسلَّمات، و أنّ المشهورات مبادئ مشتركة بالنسبة إلى السائل و المجيب، و المسلَّمات مختصّة بالسائل.

كما أشرنا إلى أنّ المشهورات يجوز أن تكون حقّاً واقعاً و للجدَليّ أن يستعملها في قياسه. أمّا استعمال الحقّ غيرِ المشهور بما هو حقّ في هذه الصناعة فإنّه يُعدّ مغالطة من الجدَليّ، لأنّه في استعمال أيّة قضيّة لا يدّعي أنّها في نفس الأمر حقّ، و إنّما يقول: إنّ هذا الحكم ظاهر واضح في هذه القضيّة و يعترف بذلك الجميع و يكون الحكم مقبولاً لدى كلّ أحد.

ثمّ إنّا أشرنا في بحث «المشهورات» أنّ للشهرة أسباباً توجبها، و ذكرنا أقسام المشهورات حسب اختلاف أسباب الشهرة، فراجع.

و السرّ في كون الشهرة لا تستغني عن السبب أنّ شهرة المشهور ليست ذاتيّة، بل هي أمرٌ عارض، و كلّ عارضٍ لا بدّ له من سبب. و ليست هي كحقّيّة الحقّ الّتي هي أمرٌ ذاتيٌّ للحقّ لا تُعلَّل بعلّة.

و سبب الشهرة لا بدّ أن يكون أمراً تألفه الأذهان و تُدركه العقول بسهولة، و لولا ذلك لما كان الحكم مقبولاً عند الجمهور و شائعاً بينهم.

و على هذا، يتوجّه علينا سؤال، و هو: إذا كانت الشهرة لا تستغني عن السبب فكيف جعلتم المشهورات من المبادئ الأوّليّة؟ أي ليست مكتسبة.

و الجواب: أنّ سبب حصول الشهرة لوضوحه لدى الجمهور تكون أذهان الجمهور غافلةً عنه و لا تلتفت إلى سرّ انتقالها إلى الحكم المشهور، فيبدو لها أنّ المشهورات غير مكتسبة من سبب، كأنّها من تلقاء نفسها انتقلت إليها، و إنّما يُعتبر كون الحكم مكتسباً إذا صدر الانتقال إليه بملاحظة سببه. و هذا من قبيل القياس الخفيّ في المجرَّبات و الفطريّات الّتي قياساتها معها، على ما أوضحناه في موضعه: فإنّها مع كونها لها قياس ـ و هو السبب الحقيقيّ لحصول العلم بها ـ عدّوها من المبادئ غير المكتسبة، نظراً إلى أنّ حصول العلم فيها عن سببٍ خفيٍّ

غير ملحوظٍ للعالم و مغفولٍ عنه، لوضوحه لديه.

ثمّ لا يخفى أنّه ليس كلّ ما يُسمّى «مشهوراً» هو من مبادئ الجدَل، فإنّ الشهرة تختلف بحسب اختلاف الأسباب في كيفيّة تأثيرها في الشهرة. و بهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ المشهورات الحقيقيّة، و هي الّتي لا تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمّل فيها.

٢ ـ المشهورات الظاهريّة، و هي المشهورات في بادئ الرأي الّتي تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمّل، مثل قولهم: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»[١] فإنّه يقابله المشهور الحقيقيّ، و هو: «لا تنصر الظالم و إن كان أخاك».

٣ ـ الشبيهة بالمشهورات، و هي الّتي تحصل شهرتُها بسببٍ عارضٍ غير لازم تزول الشهرة بزواله، فتكون شهرتها في وقتٍ دون وقتٍ و حالٍ دون حال، مثل استحسان الناس في العصر المتقدّم لإطلاق الشوارب تقليداً لبعض الملوك و الأُمراء، فلمّا زال هذا السبب زالت هذه العادة و زال الاستحسان.

و لا يصلح للجدَل إلّا القسم الأوّل دون الأخيرين. أمّا الظاهريّة فإنّما تنفع فقط في صناعة الخطابة كما سيأتي. و أمّا الشبيهة بالمشهورات فنفعها خاصّ بالمشاغبة، كما سيأتي في صناعة المغالطة.

ـ ٨ ـ
مقدّمات الجدَل

كلّ ما هو مبدأ للقياس معناه: أنّه يصلح أن يقع مقدّمة له. و لكن ليس يجب في كلّ ما هو مقدّمة أن يكون من المبادئ، بل المقدّمة إمّا أن تكون نفسها من المبادئ

(١) راجع كنز الفوائد للكراجكيّ: ص ١٤٠ ـ في حديثٍ ـ عن عليّ عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله. قال: «للمسلم على أخيه ثلاثون حقّاً ـ إلى أن قال: ـ و ينصره ظالماً و مظلوماً، فأمّا نصرته ظالماً فيردّه عن ظلمه، و أمّا نصرته مظلوماً فيعينه على أخذ حقّه».

أو تنتهي إلى المبادئ. و عليه، فمقدّمات القياس الجدَليّ يجوز أن تكون في نفسها مشهورة، و يجوز أن تكون غير مشهورة ترجع إلى المشهورة، كما قلنا في مقدّمات البرهان: إنّها تكون بديهيّة و تكون نظريّة تنتهي إلى البديهيّة.

و الرجوع إلى المشهورة على نحوين:

أ ـ أن تكتسب شهرتها من المقارنة و المقايسة إلى المشهورة. و تُسمّى «المشهورة بالقرائن». و المقارنة بين القضيّتين إمّا لتشابههما في الحدود أو لتقابلهما فيها. و كلٌّ من التشابه و التقابل يوجب انتقال الذهن من تصوّر شهرة إحداهما إلى تصوّر شهرة الثانية و إن لم يكن هذا الانتقال في نفسه واجباً و إنّما تكون شهرة إحداهما مقرونة بشهرة الأُخرى.

مثال التشابه قولهم: «إذا كان إطعام الضيف حسَناً فقضاء حوائجه حسَنٌ أيضاً» فإنّ حُسن إطعام الضيف مشهور، و للتشابه بين الإطعام و قضاء الحوائج تستوجب المقارنة بينهما انتقالَ الذهن إلى حُسن قضاء حوائج الضيف.

و مثال التقابل قولهم: «إذا كان الإحسان إلى الأصدقاء حسَناً كانت الإساءة إلى الأعداء حسَنة» فإنّ التقابل بين الإحسان و الإساءة و بين الأصدقاء و الأعداء يستوجب انتقالَ الذهن من إحدى القضيّتين إلى الأُخرى بالمقارنة و المقايسة.

ب ـ أن تكون المقدّمة مكتسبة شهرتُها من قياس مؤلَّف من المشهورات منتجٍ لها، بأن تكون هذه المقدّمة المفروضة مأخوذة من مقدّمات مشهورة، نظير المقدّمة النظريّة في البرهان إذا كانت مكتسبة من مقدّمات بديهيّة.

ـ ٩ ـ
مسائل الجدَل

كلّ قضيّة كان السائل قد أورد عينها في حال سؤاله أو أورد مقابلها فإنّها تُسمّى «مسألة الجدَل». و بعد أن يُسلّم بها المجيب و يجعلها السائل جزءاً من

قياسه هي نفسها تُسمّى «مقدّمة الجدَل».

إذا عرَفت ذلك فكلّ قضيّة لها ارتباط في نقض الوضع الّذي يُراد نقضه تصلح أن تقع مورداً لسؤال السائل، و لكن بعض القضايا يجدر بـه أن يـتجنّبها، نـذكر بعضها:

منها: أنّه لا ينبغي للسائل أن يجعل المشهورات مورداً لسؤاله، فإنّ السـؤال عنها معناه جعلها في معرض الشكّ و الترديد، هذا ما يُشجّع المجيب على إنكارها و مخالفة المشهور. فلو التجأ السائل لإيراد المشهورات فـليذكرها عـلى سـبيل التمهيد للقواعد الّتي يريد أن يستفيد منها لنقض وضع المجيب، باعتبار أنّ تـلك المشهورات مفروغٌ عنها لا مفرّ من الاعتراف بها.

و منها: أنّه لا ينبغي له أن يسأل عن ماهيّة الأشياء و لا عن لِمّيّـتها (علّيّتها) لأنّ مثل هذا السؤال إنّما يرتبط بالتعلّم و الاستفادة، لا بالجدَل و المـغالبة، بـل السؤال عن الماهيّة لو احتاج إليه فينبغي أن يضعه على سبيل الاستفسار عن معنى اللفظ، أو على سبيل السؤال عن رأيه و قوله في الماهيّة، بأن يسأل هكذا: «هـل تقول: إنّ الإنسان هو الحيوان الناطق أو لا؟» أو يسأل هكذا: «لو لم يكـن حـدّ الإنسان هو الحيوان الناطق فما حدّه إذاً؟».

و كذلك السؤال في اللِمّيّة لا بدّ أن يجعل السؤال عن قوله و رأيه فيها، لا عن أصل العلّيّة.

ـ ١٠ ـ

مَطالب الجدَل

إنّ الجدَل ينفع في جميع المسائل الفلسفيّة و الاجتماعيّة و الدينيّة و العلميّة و السياسيّة و الأدبيّة و جميع الفنون و المعارف، و كلّ قضيّة من ذلك تـصلح أن تكون مطلوبة به. و يُستثنى من ذلك قضايا لا تُطلب بالجدَل.

منها: «المشهورات الحقيقيّة المطلقة» لأنّها لمّا كانت بهذه الشهرة لا يسع لأحدٍ إنكارها و التشكيك بها حتّى يحتاجَ إثباتها إلى حُجّة. و حكمها من هذه الحُجّة حكم البديهيّات، فإنّها لا تُطلب بالبرهان. و يجمعها: أنّها غير مكتسبة فلا تكتسب بحُجّة.

و من ينكر المشهورات لا تنفع معه حُجّة جدليّة، لأنّ معنى إقامتها إرجاعه إلى القضايا المشهورة و قد ينكرها أيضاً. و مثل هذا المنكر للمشهورات لا ردّ له إلّا العقاب أو السخريّة و الاستهزاء أو إحساسه، فمن ينكر مثلَ حُسن عبادة الخالق و قُبح عقوق الوالدين فحقّه العقاب و التعذيب. و منكر مثلِ أنّ القمر مستمدّ نوره من الشمس يسخر به و يضحك عليه. و منكر مثلِ أنّ النار حارّة يُكوى بها ليحسّ بحرارتها.

نعم، قد يُطلب المشهور بالقياس الجدَليّ في مقابل المُشاغِب، كما تُطلب القضيّة الأوّليّة بالبرهان في مقابل المغالِط.

أمّا المشهورات المحدودة أو المختلف فيها فلا مانع من طلَبها بالحُجّة الجدَليّة في مقابل من لا يراها مشهورة أو لا يعترف بشهرتها، لينبّهه على شهرتها بما هو أعرف و أشهر.

و منها: «القضايا الرياضيّة» و نحوها، لأنّها مبتنية على الحسّ و التجربة، فلا مدخل للجدَل فيها و لا معنى لطلَبها بالمشهورات، كقضايا الهندسة و الحساب و الكيمياء و الميكانيك، و نحو ذلك.

ـ ١١ ـ
أدوات هذه الصناعة[١]

عرَفنا فيما سبق أنّ الجدَل يعتمد على المسلَّمات و المشهورات، غير أنّ

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٠٣.

تحصيل ملَكة هذه الصناعة ـ بأن يتمكّن المجادلُ من الانتفاع بالمشهورات و المسلَّمات في وقت الحاجة عند الاحتجاج على خصمه أو عند الاحتراز من الانقطاع و المغلوبيّة ـ ليس بالأمر الهيّن كما قد يبدو لأوّل وهلة. بل يحتاج إلى مِرانٍ[1] طويل حتّى تحصل له الملَكة شأنَ كلّ ملَكة في كلّ صناعة. و لهذا المِران موارد أربعة هي أدواتٌ للملَكة، إذا استطاع الإنسانُ أن يحوز عليها فإنّ لها الأثر البالغ في حصول الملَكة و تمكّن الجدَليّ من بلوغ غرَضه. و نحن واصفون هنا هذه الأدوات.

و ليعلم الطالب أنّه ليس معنى معرفة وصف هذه الأدوات أنّه يكون حاصلاً عليها فعلاً، بل لا بدّ من السعي لتحصيلها بنفسه عملاً و استحضارها عنده، فإنّ مَن يعرف معنى المنشار لا يكون حاصلاً لديه و لا يكون ناشراً للخشب، بل الّذي ينشره مَن تمكّن من تحصيل نفس الآلة و عمل بها في نشر الخشب. نعم، معرفة أوصاف الآلة طريقٌ لتحصيلها و الانتفاع بها.

و الأدوات الأربع المطلوبة هي كما يلي:

(الأداة الأُولى) أن يستحضر لديه أصنافَ المشهورات من كلّ باب و من كلّ مادّة على اختلافها و يعدّها في ذاكرته لوقت الحاجة، و أن يفصّل بين المشهورات المطلقة و بين المحدودة عند أهل كلّ صناعةٍ أو مذهب، و أن يميّز بين المشهورات الحقيقيّة و غيرها، و أن يعرف كيف يُستنبط المشهور و يحصل على المشهورات بالقرائن و يُنقل حكم الشهرة من قضيّةٍ إلى أُخرى.

فإذا كمُل له كلُّ ذلك و جمعه عنده فإن احتاج إلى استعمال مشهورٍ كان حاضراً لديه متمكّناً به من الاحتجاج على خصمه.

---

(١) مَرَنَ على الشيء يمرنُ مُروناً ومُرونةً: تعوّده واستمرّ عليه. (لسان العرب).

و هذه الأداة لازمة للجدَليّ، لأنّه لا ينبغي له أن ينقطع أمام الجمهور و لا يحسُن منه أن يتأنّى و يطلب التذكّر أو المراجعة، فإنّه يفوت غرضه و يُعدّ فاشلاً، لأنّ غايته آنيّة ـ و هي الغلبة على خصمه أمام الجمهور ـ فيفوت غرَضه بفوات الأوان. على العكس من طالب الحقيقة بالبرهان، فإنّ تأنّيه و طلبه للتذكّر و التأمّل لا يُنقصه و لا ينافي غرَضه من تحصيل الحقيقة و لو بعدَ حين.

و ممّا ينبغي أن يُعلَم: أنّ هذه الملَكة (ملَكة استحضار المشهور عند الحاجة) يجوز أن تتبعّض، بأن تكون مستحضرات المجادل خاصّة بالموضوع المختصّ به، فالمجادل في الأُمور الدينيّة مثلاً يكفي أن يستحضر المشهورات النافعة في موضوعه خاصّة، و من يجادل في السياسة إنّما يستحضر خصوص المشهورات المختصّة بهذا الباب فيكون صاحب ملَكة في جدَل السياسة فقط... و هكذا في سائر المذاهب و الآراء. و عليه، فلا يجب في الجدَليّ المختصّ بموضوع أن تكون ملَكته عامّة لجميع المشهورات في جميع العلوم و الآراء.

(الأداة الثانية) القدرة و القوّة على التمييز بين معاني الألفاظ المشتركة و المنقولة و المشكّكة و المتواطئة و المتباينة و المترادفة و ما إليها من أحوال الألفاظ، و القدرة على تفصيلها على وجهٍ يستطيع أن يرفع ما يطرأ من غموض و اشتباه فيها، حتّى لا يقتصر على الدعوى المجرّدة في إيرادها في حُججه، بل يتبيّن وجه الاشتراك أو التشكيك أو غير ذلك من الأحوال.

و هناك أُصول و قواعد قد يُرجع إليها لمعرفة المشترك اللفظيّ و تمييزه عن المشترك المعنويّ و لمعرفة باقي أحوال اللفظ، لا يسعها هذا الكتاب المختصر. و لأجل أن يتنبّه الطالب لهذه الأبحاث نذكر مثالاً لذلك، فنقول:

لو اشتبه لفظ في كونه مشتركاً لفظيّاً أو معنويّاً فإنّه قد يمكن رفع الاشتباه بالرجوع إلى اختلاف اللفظ بحسب اختلاف الاعتبارات، مثل كلمة «قوّة» فإنّها

تُستعمل بمعنى القدرة كقولنا: «قوّة المشي و القيام» مثلاً، و تُستعمل بمعنى القابليّة و التهيّؤ للوجود مثل قولنا: «الأخرس ناطقٌ بالقوّة، و البذرة شجرة بالقوّة» فلو شككنا في أنّها موضوعة لمعنى أعمّ أو لكلٍّ من المعنيين على حِدة فإنّه يمكن أن نقيس اللفظ إلى ما يقابله، فنرى في المثال: أنّ اللفظ بحسب كلّ معنىً يقابله لفظٌ آخرَ و ليس له مقابلٌ واحد، فمقابل القوّة بالمعنى الأوّل «الضَعف» و مقابلها بالمعنى الثاني «الفعليّة». و لتعدّد التقابل نستظهر أنّ لها معنيين لا معنىً واحداً و إلّا لكان لها مقابلٌ واحد.

و كذلك يمكن أن تُستظهر أنّ للّفظة معنيين على نحو الاشتراك اللفظيّ إذا تعدّد جمعها بتعدّد معناها، مثل لفظة «أمر» فإنّها بمعنى «شيء» تُجمع على «أُمور» و بمعنى طلب الفعل تُجمع على «أوامر» فلو كان لها معنىً واحدٌ مشترك لكان لها جمعٌ واحد.

ثمّ إنّ كثيراً مّا تقع المنازعات بسبب عدم تحقيق معنى اللفظ، فينحو كلُّ فريقٍ من المتنازعَين منحىً من معنى اللفظ غير ما ينحوه الفريق الآخر، و يتخيّل كلٌّ منهما أنّ المقصود لهما معنىً واحدٌ هو موضع الخلاف بينهما. و من له خبرة في أحوال اللفظ يستطيع أن يكشف مثل هذه المغالطات و يوقع التصالح بين الفريقين. و يمكن التمثيل لذلك بالنزاع في مسألة «جواز رؤية الله» فيمكن أن يريد من يجيز الرؤية هي الرؤية القلبيّة ـ أي الإدراك بالعقل ـ بينما أنّ المقصود لمن يحيلها هي الرؤية بمعنى الإدراك بالبصر. فتفصيل معنى «الرؤية» و بيان أنّ لها معنَيين قد يزيل الخلاف و المغالطة. و هكذا يمكن كشف النزاع في كثير من الأبحاث. و هذا من فوائد هذه الأداة.

(الأداة الثالثة) القدرة و القوّة على التمييز بين المتشابهات سواء كان التمييز بالفصول أو بغيرها. و تحصل هذه القوّة (الملَكة) بالسعي في طلب الفروق بين

الأشياء المتشابهة تشابهاً قريباً، لا سيّما في تحصيل وجوه اختلاف أحكام شيءٍ واحد، بل تحصل بطلب المباينة بين الأشياء المتشابهة بالجنس.

و تظهر فائدة هذه الأداة في تحصيل الفصول و الخواصّ للأشياء، فيستعين بذلك على الحدود و الرسوم، و تظهر الفائدة للمجادل، كما لو ادّعى خصمه مثلاً أنّ شيئين لهما حكمٌ واحدٌ باعتبار تشابهما فيقيس أحدهما على الآخر، أو أنّ الحكم ثابتٌ للعامّ الشامل لهما، فإنّه ـ أي المجادل ـ إذا ميّز بينهما و كشف ما بينهما من فروق تقتضي اختلاف أحكامهما ينكشف اشتباه الخصم و يقال له مثلاً: إنّ قياسك الّذي ادّعيته قياسٌ مع الفارق.

مثاله ما تقدّم في بحث المشهورات في دعوى منكر الحُسن و القُبح العقليّين، إذ استدلّ على ذلك بأنّه لو كان عقليّاً لما كان فرقٌ بينه و بين حكم العقل بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، مع أنّ الفرق بينهما ظاهر، فاعتقد المستدلّ أنّ حكمَي العقل في المسألتين من نوعٍ واحد، و استدلّ بوجود الفرق على إنكار حكم العقل في مسألة الحُسن و القُبح. و قد أوضحنا هناك الفرق بين العقلَين و بين الحكمين بما أبطل قياسَه فكان قياساً مع الفارق. و هذا المثال أحد موارد الانتفاع بهذه الأداة.

(الأداة الرابعة) القدرة على بيان التشابه بين الأشياء المختلفة عكسَ الأداة الثالثة، سواء كان التشابه بالذاتيّات أو بالعرَضيّات. و تحصل هذه القدرة (الملَكة) بطلب وجوه التشابه بين الأُمور المتباعدة جدّاً أو المتجانسة، و بتحصيل ما به الاشتراك بين الأشياء و إن كان أمراً عدميّاً.

و يجوز أن يكون وجه التشابه نسبة عارضة. و الحدود في النسبة إمّا أن تكون متّصلة أو منفصلة.

أمّا المتّصلة: فكما لو كان شيءٌ واحدٌ منسوباً أو منسوباً إليه في الطرفين، أو أنّه في أحد الطرفين منسوباً و في الثاني منسوباً إليه، فهذه ثلاثة أقسام: مثال الأوّل

ما لو قيل: نسبة الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم. و مثال الثاني ما لو قيل: نسبة البصر إلى النفس كنسبة السمع إليها. و مثال الثالث ما لو قيل: نسبة النقطة إلى الخطّ كنسبة الخطّ إلى السطح.

أمّا المنفصلة ففيما إذا لم يشترك الطرفان في شيءٍ واحدٍ أصلاً كما لو قيل: نسبة الأربعة إلى الثمانية كنسبة الثلاثة إلى الستّة.

و فائدة هذه الأداة اقتناص الحدود و الرسوم بالاشتراك مع الأداة السابقة، فإنّ هذه الأداة تنفع لتحصيل الجنس و شبه الجنس، و الأداة السابقة تنفع في تحصيل الفصول و الخواصّ، كما تقدّم.

و تنفع هذه الأداة في إلحاق بعض القضايا ببعضٍ آخرَ في الشهرة أو في حكمٍ آخرَ ببيان ما به الاشتراك في موضوعيهما بعد أن يعلّل الحكم بالأمر المشترك، كما في التمثيل.

و تنفع هذه الأداة أيضاً الجدَليّ فيما لو ادّعى خصمه الفرق في الحكم بين شيئين، فيمكنه أن يطالب بإيراد الفرق، فإذا عجز عن بيانه لا بدّ أن يسلّم بالحكم العامّ و يُذعن و إن كان بحسب التحقيق العلميّ لا يكون العجز عن إيراد الفرق ـ بل حتّى نفس عدم الفرق ـ مقتضياً لإلحاق شيءٍ بشبيهه في الحكم.

المبحث الثاني: المواضع

- ١ -

معنى الموضع[١]

للتعبير بـ«الموضع» أهمّيّةٌ خاصّةٌ في هذه الصناعة، فينبغي أن نُتقِن جيّداً معنى هذه اللفظة قبل البحث عن أحكامه، فنقول:

الموضع ـ باصطلاح هذه الصناعة ـ هو الأصل أو القاعدة الكلّيّة الّتي تتفرّع منها قضايا مشهورة.

و بعبارة ثانية أكثر وضوحاً، الموضع: كلّ حكم كلّيّ تنشعب منه و تتفرّع عليه أحكامٌ كلّيّةٌ كثيرةٌ كلٌّ واحدٍ منها بمثابة الجزئيّ بالإضافة إلى ذلك الكلّيّ الأصل لها، و في عين الوقت كلٌّ واحدٍ من هذه الأحكام المتشعّبة مشهورٌ في نفسه يصحّ أن يقع مقدّمةً في القياس الجدَليّ بسبب شهرته.

و لا يُشترط في الأصل (الموضع) أن يكون في نفسه مشهوراً، فقد يكون و قد لا يكون. و حينما يكون في نفسه مشهوراً صحّ أن يقع ـ كالحكم المنشعب منه ـ مقدّمة في القياس الجدَليّ، فيكون موضعاً باعتبارٍ و مقدّمةً باعتبارٍ آخر.

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٠٤.

مثال الموضع قولهم: «إذا كان أحد الضدّين موجوداً في موضوع كان ضدّه الآخر موجوداً في ضدّ ذلك الموضوع». فهذه القاعدة تُسمّى «موضعاً» لأنّه تنشعب منها عدّة أحكام مشهورة تدخل تحتها، مثل قولهم: «إذا كان الإحسان للأصدقاء حسَناً فالإساءة إلى الأعداء حسَنةٌ أيضاً» و قولهم: «إذا كانت معاشرة الجهّال مذمومةً فمقاطعة العلماء مذمومة» و قولهم: «إذا جاء الحقّ زهقَ الباطل» و قولهم: «إذا كثُرت الأغنياء قلّت الفقراء»... و هكذا. فهذه الأحكام و أمثالها أحكامٌ جزئيّةٌ بالقياس إلى الحكم الأوّل العامّ، و في نفسها أحكام كلّيّة مشهورة.

مثالٌ ثانٍ للموضع قولهم: «إذا كان شيءٌ موجوداً في وقتٍ أو موضعٍ أو حالٍ أو موضوعٍ فإنّه موجودٌ مطلقاً» و قولهم: «وكلُّ شيءٍ بحسب عرضٍ ممكنٍ أو نافعٍ أو جميلٍ فهو مطلقاً ممكنٌ أو نافعٌ أو جميل» فهذه القاعدة تُسمّى «موضعاً» لأنّه تنشعب منها عدّة أحكام مشهورة، مثل أن يقال: «إذا كذَب الرجل مرّةً فهو كاذبٌ مطلقاً» و «إذا كان السياسيُّ يذيع السرّ في بيته فهو مذيعٌ للسرّ مطلقاً» و «إذا صبر الإنسانُ في حال الشدّة فهو صابرٌ مطلقاً» و «إذا ملك الإنسانُ العقار فهو مالكٌ مطلقاً» و مثل أن يقال: «إذا أمكن الطالبُ أن يجتهدَ في مسألةٍ فقهيّةٍ فالاجتهاد ممكنٌ له مطلقاً» و «إذا كان الصِدق نافعاً في الحال الاعتياديّة فهو نافعٌ مطلقاً» و «إذا حسُنت مجاملة العدوّ في حال اللقاء فهي حسنةٌ مطلقاً»... و هكذا ينشعب[1] من ذلك الموضع كثيرٌ من أمثال هذه الأحكام المشهورة الّتي هي من جزئيّاته.

و أكثر المواضع ليست مشهورةً و إنّما الشهرةُ لجزئيّاتها فقط. و السرّ في ذلك:

١ ـ أنّ تصوّر العامّ أبعدُ عن عقول العامّة من تصوّر الخاصّ، فلا بدّ أن تكون شهرة كلّ عامّ أقلّ من شهرة ما هو أخصّ منه، لأنّ صعوبة التصوّر تستدعي صعوبة

(١) في الأصل «تتشعّب» و الأولى ما أثبتناه كما مرّ و يأتي.

التصديق، و هذه الصعوبة تمنع الشهرة و إن لم تمنعها، فإنّها تقلّلها على الأقلّ.

٢ ـ أنّ العامّ يكون في معرض النقض أكثر من الخاصّ، لأنّ نقض الخاصّ يستدعي نقض العامّ و لا عكس؛ و لهذا يكون الاطّلاع على كِذب العامّ أسهلَ و أسرع.

و لأجل التوضيح نجرّب ذلك في الموضع الأوّل المذكور آنفاً:

فإنّا عند ملاحظة الأضداد نجد أنّ السواد و البياض مثلاً من الأضداد، مع أنّهما معاً يعرضان على موضوعٍ واحدٍ و هو الجسم، لا أنّ البياض يعرض على نوعٍ من الجسم مثلاً و السواد يعرض على ضدّه كما يقتضيه هذا الموضع.

إذاً هذا الموضع كاذب لا قاعدة كلّيّة فيه. فانظر كيف اطّلعنا بسهولةٍ على كِذب هذا العامّ.

أمّا الأحكام المشهورة المنشعبة منه ـ كمثال الإحسان إلى الأصدقاء و الإساءة إلى الأعداء ـ فإنّ النقض المتقدّم للموضع لا يستلزم نقضها، لما قلناه: إنّ نقض العامّ لا يستدعي نقض الخاصّ. مثلاً: نجد امتناع تعاقب الضدّين مثل الزوجيّة و الفرديّة على موضوعٍ واحد، بأن يكون عددٌ واحدٌ مرّةً زوجاً و مرّةً فرداً، فكون بعض أصناف الأضداد ـ كالبياض و السواد ـ يجوز تعاقبهما على موضوعٍ واحدٍ لا يستلزم أن يكون كلّ ضدّين كذلك، فجاز أن يكون الإحسان و الإساءة من قبيل الزوجيّة و الفرديّة لا من قبيل السواد و البياض.

و حينئذٍ يجب ملاحظة جزئيّات هذا الحكم المنشعب من الموضع، فإذا لاحظناها و لم نعثر فيما بينها على نقضٍ له و لم نطّلع على مشهورٍ آخر يقابله، فلا بدّ أن يكون في موضع التسليم و لا يلتفت إلى الأضداد الأُخرى الخارجة عنه.

و الخلاصة: أنّ كِذب الموضع لا يُستكشف منه كِذب الحكم المنشعب منه المشهور.

ـ ٢ ـ
فائدة الموضع و سرّ التسمية

و على ما تقدّم يتوجّه السؤال عن الفائدة من المواضع في هذه الصناعة إذا كانت الشهرة ليست له!

و الجواب: أنّ الفائدة منه هي أنّ صاحب هذه الصناعة يستطيع أن يُعِدّ المواضع و يحفظها عنده أُصولاً و قواعد عامّة، ليستنبط منها المشهورات النافعة له في الجدَل عند الحاجة للإبطال أو الإثبات. و إحصاء المواضع (القواعد العامّة) أسهل و أجدى في التذكّر من إحصاء جزئيّاتها (المشهورات المنشعبة منها).

و لذا قالوا: ينبغي للمجادل أن لا يصرّح بالموضع الّذي استنبط منه المشهور، بل يحتفظ به بينه و بين نفسه حتّى لا يجعله مَعرضاً للنقض و الردّ، لأنّ نقضه و ردّه ـ كما تقدّم ـ أسهلُ و أسرع.

و من أجل هذا سُمّي الموضع «موضعاً» لأنّه موضعٌ للحفظ و الانتفاع و الاعتبار. و قيل: إنّما سُمّي موضعاً لأنّه يصلح أن يكون موضعَ بحثٍ و نظر. و هو وجيهٌ أيضاً. و قيل غير ذلك، و لا يهمّ التحقيق فيه.

ـ ٣ ـ
أصناف المواضع(١)

جميع المواضع في المطالب الجدَليّة إنّما تتعلّق بإثبات شيءٍ لشيءٍ أو نفيه عنه، أي تتعلّق بالإثبات و الإبطال. و هذا على إطلاقه ممّا لا يسهل ضبطه و إعداد المواضع بحسبه، فلذلك وجب على من يريد إعداد المواضع و ضبطها ليسهل عليه

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٠٦.

ذلك أن يصنّفها ليلاحظ في كلّ صنفٍ ما يليق به من المواضع و يناسبه.

و التصنيف في هذا الباب إنّما يَحسن بتقسيم المحمولات حسب ما يليق بها في هذه الصناعة. و قد بحث المنطقيّون هنا عن أقسام المحمولات بالأُسلوب المناسب لهذه الصناعة و إن اختُلف عن الأُسلوب المعهود في بحث الكلّيّات.

و نحن لأجل أن نضع خلاصةً لأبحاثهم و فهرساً لمباحثهم في هذا الباب نسلك طريقتهم في التقسيم، فنقول:

إنّ المحمول إمّا أن يكون مساوياً للموضوع في الانعكاس* و إمّا أن لا يكون:

(و الأوّل) لا يخلو عن أحد أمرين:

أ ـ أن يكون دالّاً على الماهيّة. و الدالّ على الماهيّة أحدُ شيئين: حدٌّ أو اسم. و الاسم ساقطٌ عن الاعتبار هنا، لأنّ حمله على الموضوع حملٌ لفظيٌّ لا حقيقيّ، فلا يتعلّق به غرض المجادل، فينحصر الدالّ على الماهيّة في «الحدّ» فقط.

ب ـ أن لا يكون دالّاً على الماهيّة، و يُسمّى هنا «خاصّة» و قد يُسمّى أيضاً «رسماً» لأنّه يكون موجِباً لتعريف الماهيّة بتمييزها عمّا عداها.

(و الثاني) لا يخلو أيضاً عن أحد أمرين:

أ ـ أن يكون واقعاً في طريق ما هو، و يُسمّى هنا «جنساً». و الجنس بهذا الاصطلاح يشمل الفصل باصطلاح باب الكلّيّات، إذ لا فائدة تظهر في هذا الفنّ بين الجنس و الفصل.

و إنّما كان الفصل من أقسام ما ليس بمساوٍ للموضوع فلأنّه بحسب مفهومه و ذاته بالقوّة يمكن أن يقع على الأشياء المختلفة بالحقيقة، و إن كان فعلاً لا يقع إلّا

(*) معنى مساواة المحمول للموضوع في الانعكاس: أنّه يصدُق المحمول كلّيّاً على جميع ما أُمكن أن يصدُق عليه الموضوع، و يصدُق الموضوع كلّيّاً على جميع ما أمكن أن يصدُق عليه المحمول.

على الأشياء المتّفقة الحقيقة. فإنّ الناطق مثلاً لا يقع فعلاً إلّا على أفراد الإنسان، و لكنّه بالقوّة و بحسب مفهومه يصلح للصِدق على غير الإنسان لو كان له النطق، فلا يمتنع فرض صِدقه على غير الإنسان. فلم يكن مفهوماً مساوياً للإنسان. و بهذا الاعتبار يُسمّى هنا «جنساً».

ب ـ أن لا يكون واقعاً في طريق ما هو، و يُسمّى «عرضاً». و العرض شاملٌ للعرض العامّ و للعرض الّذي هو أخصّ من الموضوع، إذ أنّ كلّاً منهما غير مساوٍ للموضوع، كما أنّه غير واقعٍ في جواب ما هو.

و على هذا، فالمحمولات أربعة: حدّ، و خاصّة، و جنس، و عرض.

أمّا «النوع» فلا يقع محمولاً، لأنّه إمّا أن يحمل على الشخص أو على الصنف، و لا اعتبار بحمله على الشخص هنا، لأنّ موضوعات مباحث الجدَل كلّيّات. و أمّا الصنف فحمل النوع عليه بمثابة حمل اللوازم، لأنّ النوع ليس نوعاً للصنف. فيدخل النوع من هذه الجهة في باب العرض.

و عليه، فالنوع بما هو نوعٌ لا يقع محمولاً في القضيّة، بل إنّما يقع موضوعاً فقط.

إذا عرَفت أقسام المحمولات على النحو المتقدّم ـ الّذي يهمّ الجدَليّ ـ فاعلم أنّه لا يتعلّق غرض المجادل في مقام المخاصمة في أنّ محموله في مطلوبه أيّ قسم منها، فإنّ كلّ غرضه أن يتوصّل إلى إثبات حكمٍ أو إبطاله. أمّا أنّه جنس أو خاصّة أو أيّ شيءٍ آخر فليس ذلك يحتاج إليه.

و إنّما الّذي يحتاج إليه قبل المخاصمة و المجادلة أن يُعِدّ المواضع لاستنباط المشهورات الّتي تنفعه عند المخاصمة. و إعداد هذه المواضع في هذه الصناعة يتوقّف على تفصيل المحمولات حسب تلك الأقسام ليعرف لكلّ محمولٍ ما يناسبه من المواضع.

و عليه، فالمواضع:

منها: ما يخصّ الحدّ مثلاً فينظر لأجل إثباته في أنّه يجب أن يكون موجوداً لموضوعه و أنّه مساوٍ له و أنّه واقع في طريق ما هو و أنّه قائمٌ مقام الاسم في الدلالة على الموضوع.

و منها: ما يخصّ الخاصّة، فينظر لأجل إثباتها في أنّها يجب أن تكون موجودة لموضوعها و أنّها مساوية له و أنّها غير[1] واقعة في طريق ما هو... و هكذا باقي أقسام المحمولات.

فتكون المواضع ـ على ما تقدّم ـ أربعة أصناف.

ثمّ إنّ هناك مواضع عامّة للإثبات و الإبطال لا تخصّ أحد المحمولات الأربعة بالخصوص و تنفع في جميع المحمولات، و تُسمّى «مواضع الإثبات و الإبطال». فيضاف هذا الصنف إلى الأصناف السابقة، فتكون خمسة.

ثمّ لاحظوا أنّ كثيراً مّا يهمّ الجدَليّ إثبات أنّ هذا المحمول أشدّ من غيره أو أضعف أو أولى و غير أولى. و هذا إنّما يصحّ فرضه في الأعراض الخاصّة، لأنّها هي الّتي تقبل التفاوت. فزادوا صنفاً سادساً، و سمّوه «مواضع الأولى و الآثر».

ثمّ لاحظوا أنّه قد يتوجّه نظر الجدَليّ إلى بحثٍ آخر، و هو إثبات الاتّحاد بين الشيئين إمّا بحسب الجنس أو النوع أو العارض أو الوجود؛ فسمّوا المواضع في ذلك «مواضع هو هو».

و على هذا، فتكون المواضع سبعة، و تفصيل هذه المواضع يحتاج إلى فنٍّ مستقلٍّ لا تسعه هذه الرسالة المختصرة. على أنّ كلّ مجادل مختصّ بفنّ ـ كالفقيه و المتكلّم و المحامي و السياسيّ ـ لا بدّ أن يُتقِن فنَّه قبل أن يبرز إلى الجدال فيطّلع

---

(١) في الأصل «وأنّه مساوية له وأنّه غير...» والصحيح ما أثبتناه.

على ما فيه من مشهورات و مسلَّمات و ما يقتضيه من المشهورات. فلا تكون له كبير حاجة إلى معرفة المواضع في علم المنطق و تحضيرها من طريقه.

و لأجل أن لا نكون قد حرَمنا الطالب من التنبّه للمقصود من المواضع نذكر بعض المواضع لبعض الأصناف السبعة المتقدّمة، و نحيله على الكتب المطوّلة في هذا الفنّ إذا أراد الاستزادة، فنقول:

ـ ٤ ـ
مواضع الإثبات و الإبطال[١]

مواضع الإثبات و الإبطال نفعها عامّ في جميع المحمولات كما تقدّم، و إثبات و إبطال الأعراض داخلان[٢] في هذا الباب أيضاً. و أشهر المواضع في هذا الباب عدّوها عشرين موضعاً. و ما ذكرناه من أمثلة المواضع فيما سبق هي من مواضع الإثبات و الإبطال. و نذكر الآن مثالاً واحداً غيرها، و هو:

أنّ العارض على المحمول عارضٌ على موضوعه، فيمكن أن تُثبت عروضَ شيء للموضوع بعروضه لمحموله، و تُبطل عروضَه للموضوع بعدم عروضه لمحموله. فمثلاً يقال: «الجمهور عاطفيّ» فالجمهور موضوع و عاطفيّ محمول، و هذا المحمول ـ و هو العاطفيّ ـ يوصف بأنّه تقوى فيه طبيعة المحاكاة. فيثبت من ذلك أنّ الجمهور يوصف بأنّه تقوى فيه طبيعة المحاكاة.

و يقال أيضاً: «السياسيّ نفعيّ» ثمّ إنّ هذا المحمول ـ و هو النفعيّ ـ يوصف بأنّه يقدّم منفعته الخاصّة على المصلحة العامّة. فيثبت أنّ السياسيّ يقدّم منفعته الخاصّة على المصلحة العامّة.

و يقال أيضاً: «الصادق عادل» ثمّ إنّ هذا المحمول ـ و هو العادل ـ لا يوصف

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٠٩. (٢) في الأصل «داخلة» والصحيح ما أثبتناه.

بكونه ظالماً، أي لا يعرض عليه الظلم. فيبطل بذلك كون الصادق ظالماً.

و معنى هذا الموضع: أنّك تستنبط من مشهورَين مشهوراً ثالثاً. و المشهوران هما: حمل المحمول على موضوعه، و اتّصاف المحمول بصفةٍ ـ كالمثالين الأوّلين ـ فتستنبط المشهور الثالث، و هو حمل صفة المحمول على الموضوع. أو المشهوران هما: حمل المحمول على موضوعه، و عدم اتّصاف المحمول بصفةٍ ـ كالمثال الأخير ـ فتستنبط منهما المشهور الثالث، و هو إبطال اتّصاف الموضوع بتلك الصفة.

ـ ٥ ـ
مواضع الأولى و الآثر (١)

أصل هذا الباب ترجيح شيءٍ واحدٍ من شيئين بينهما مشاركة في بعض الوجوه. و الألفاظ المستعملة المتداولة في التفضيل هي كلمة آثر و أولى و أفضل و أكثر و أزيد و أشدّ و أشرف و أقدم، و ما يجري مجرى ذلك. و ما يقابل كلّ واحدٍ منها، مثل الأنقص و الأخسّ و الأقلّ و الأضعف و هكذا. و لكلٍّ من كلمات التفضيل هذه خصوصيّةٌ يطول الكلام في شرحها.

و إنّما يحتاج إلى المواضع في هذا الباب ففي الأُمور الّتي لا يظهر فيها التفاضل لأوّل وهلة، و إلّا فما هو ظاهر التفاضل فيه مثل «أنّ الشمس أكثر ضوءاً من القمر» يكون إيراد المواضع لإثباته حشواً و لغواً.

و كثيراً مّا يقع التنازع بين الناس في تفضيل شخصٍ على شخصٍ أو شيءٍ على شيءٍ: من مأكولات و ملبوسات و مسكونات و مراتبَ و وظائفَ و أخلاقٍ و عادات ... و هكذا.

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢١٤.

و التنازع تارةً يكون [في أنّه][١] من هو الأفضل مع الاتّفاق على وجه الفضيلة، كأن يتنازع شخصان في أنّ «حاتم الطائيّ» أكثر كرماً أم «مَعْن بن زائدة» مع الاتّفاق بينهما على أنّ الكرم فضيلةٌ و أنّه قد اتّصفا بها معاً. و مثل هذا النزاع إنّما يتوقّف على ثبوت حوادث تاريخيّة تكشف عن الأفضليّة. و ليس على هذا الفنّ.

و اُخرى يكون النزاع في وجه الأفضليّة كأن يتنازعا في أنّه أيّهما أولى بأن يوصف بالكرم، مع الاتّفاق على أنّ «مَعْناً» مثلاً يجود بفضل ماله و «حاتماً» يجود بكلّ ما يملك، و مع الاتّفاق أيضاً على أنّ ما جاد به «مَعْن» أكثر بكثيرٍ في تقدير المال ممّا جاد به «حاتم». و حينئذٍ يكون النزاع في العبرة في الأفضليّة بالكرم هل هو بمقدار العطاء فيكون «مَعْن» أفضل من «حاتم» أو بما يتحقّق به معنى الإيثار فيكون «حاتم» أفضل.

و يمكن أن يتمسّك القائل الأوّل بموضعٍ في هذا الباب، و هو «أنّ ما يفيد خيراً أكثر فهو آثر و أولى بالفضل» فيكون «مَعْن» أفضل. و يمكن أن يتمسّك القائل الثاني بموضعٍ آخرَ فيه، و هو «أنّ ما ينبعث من تضحية أكثر بالحاجة و النفس فهو آثر و أولى بالفضل» فيكون «حاتم» أفضل. فهذان موضعان من هذا الباب يمكن أن يستدلّ بهما الخصمان المتجادلان.

هذا أقصى ما أمكن بيانه من المواضع. و عليك بالمطوّلات في استقصائها إن أردت. و من الله تعالى التوفيق.

---

(١) مابين المعقوفين ليس في الأصل، بل ذِكره أولى.

المبحث الثالث: الوصايا

ـ ١ ـ
تعليمات للسائل[1]

تقدّم في الباب الأوّل مَن هو «السائل». و عليه، لتحصيل غرضه ـ و هو الحصول على اعتراف «المجيب» ـ أن يتّبع التعليمات الثلاثة الآتية:

١ ـ أن يُحضِر لديه ـ قبل توجيه السؤال ـ الموضع أو المواضع الّتي منها يستخرج المقدّمة المشهورة اللازمة له.

٢ ـ أن يُهيّئ في نفسه ـ قبل السؤال أيضاً ـ الطريقةَ و الحيلةَ الّتي يتوسّل بها لتسليم المجيب بالمقدّمة و التشنيع على منكرها.

٣ ـ لمّا كان من اللازم عليه أن يصرِّح بما يضمره في نفسه من المطلوب الّذي يستلزم نقض وضع الخصم فليجعل هذا التصريح آخرَ مراحل أسئلته و كلامه، بعد أن يأخذ من الخصم الاعتراف و التسليم بما يريد و يتوثّق من عدم بقاء مجالٍ عنده للإنكار.

هذه هي الخطوط الأُولى الرئيسة الّتي يجب أن يتّبعها السائل في مهمّته.

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٢٥.

ثمّ لأخذ الاعتراف طُرق كثيرة ينبغي أن يتّبع إحدى الوصايا الآتية* لتحقيقها:

١ ـ أن لا يطلب من أوّل الأمر التسليم من الخصم بالمقدّمة اللازمة لنقض وضعه. و بعبارة ثانية: ينبغي أن لا يقتحم الميدان في الجدَل في أوّل جولةٍ بالسؤال عن نفس المقدّمة المطلوبة له. و السرّ في ذلك أنّ المجيب حينئذٍ يكون في مبدأ قوّته و انتباهه، فقد يتنبّه إلى مطلوب السائل فيسرع في الإنكار و يعاند.

٢ ـ و إذا انتهى به السؤال عن المطلوب فلا ينبغي أيضاً أن يوجّه السؤال رأساً عن نفس المطلوب، خشيةَ أن يشعر الخصم فيفرَّ من الاعتراف، بل له مندوحةٌ عن ذلك باتّباع أحد الطرق أو الحِيَل** الآتية:

الأُولى: أن يوجّه السؤال عن أمرٍ أعمّ من مطلوبه، فإذا اعترف بالأعمّ ألزمه قهراً بالاعتراف بالأخصّ بطريقة القياس الاقترانيّ.

الثانية: أن يوجّه السؤال عن أمرٍ أخصّ، فإذا اعترف به فبطريقة الاستقراء يستطيع أن يُلزم خصمه بمطلوبه.

الثالثة: أن يوجّه السؤال عن أمرٍ يساويه، فإذا اعترف به فبطريقة التمثيل يتمكّن من إلزامه إذا كان ممّن يرى التمثيل حُجّة.

الرابعة: أن يعدل عن السؤال عن الشيء إلى السؤال عمّا يشتقّ منه، مثل ما إذا

(*) إنّ الناس ليختلفون كثيراً في أخلاقهم و أمزجتهم، فمنهم الخجول الحييّ و الوقح الصلف، و بينهما درجات كثيرة. و منهم الصبور الجلد على الكلام و الجدَل، و الضعيف المستخذي، و بينهما درجات كثيرة أيضاً. و منهم اللبق اللسن و العيّ المتلعثم، و بينهما درجات. و منهم المعتدّ برأيه المتصلّب لعقيدته و المقلّد المطواع لغيره، و بينهما درجات. و كلّ واحدٍ من هذه الأصناف له شأن يخصّه في طريق المجادلة ينبغي على السائل أن يلاحظه، بعد أن يعرف منزلة خصمه بين هذه المنازل، حتّى يتّبع أيّة طريقة من الطُرق الآتية الّتي تناسبه. و من هنا قيل في المَثَل المشهور: لكلّ مقامٍ مقال.

(**) لا ضير في اتّباع مثل هذه الحِيَل في مخاصمة ذوي العناد و الاستكبار على الحقّ.

أراد أن يثبت أنّ الغضبان مشتاقٌ للانتقام فقد يُنكر الخصم ذلك لو سئل عنه، فيدّعي مثلاً أنّ الأب يغضب على ولده و لا يشتاق إلى الانتقام منه، فيعدل إلى السؤال عن نفس الغضب، فيقال: أليس الغضب هو شهوة الانتقام؟ فإذا اعترف به يقول له: إذاً الغاضب مُشتهٍ للانتقام.

الخامسة: أن يقلّب السؤال بما يوهم الخصم أن يريد الاعتراف منه بنقيض ما يريد، كما لو أراد مثلاً إثبات أنّ اللذّة خير، فيقول: أليست اللذّة ليست خيراً؟ فهذا السؤال قد يوهم المخاطب أنّه يريد الاعتراف بنقيض المطلوب، فيبادر عادةً إلى الاعتراف بالمطلوب إذا كان من طبعه العناد لما يريده السائل.

و لكلٍّ من هذه الحِيَل الخمس مواضع قد تنفع فيها إحداها و لا تنفع الأُخرى. فعلى السائل الذكيّ أن يختار ما يناسب المقام.

٣ ـ أن لا يرتّب المقدّمات في المخاطبة ترتيباً قياسيّاً على وجهٍ يلوح للخصم انسباقها[١] إلى المطلوب، بل ينبغي أن يشوّش المقدّمات و يخلّ بترتيبها فيراوغ في الوصول إلى المطلوب على وجهٍ لا يشعر الخصم.

٤ ـ أن يتظاهر في سؤاله أنّه كالمستفهم الطالب للحقيقة المقدِّم للإنصاف على الغلبة، بل ينبغي أن يلوح عليه الميل إلى مناقضة نفسه و موافقة خصمه، لينخدع به الخصم المعاند فيطمئنّ إليه. و حينئذٍ يسهل عليه استلال[٢] الاعتراف منه من حيث يدري و لا يدري.

٥ ـ أن يأتي بالمقدّمات في كثيرٍ من الأحوال على سبيل مُضرِب المثَل أو الخبر، و يدّعي في قوله ظهور ذلك و شهرته و جَرْيَ العادة عليه، ليجد الخصم أنّ جَحْدها أمام الجمهور ممّا يوجب الاستخفاف به و الاستهانة له، فيجبُن عن إنكارها.

---

(١) كذا، والأظهر «انسياقها» هو المناسب.

(٢) السِلّ: انتزاع الشيء وإخراجه في رفق. (لسان العرب).

٦ ـ أن يخلط الكلام بما لا ينفع في مقصوده، ليضيع على الخصم ما يريده من المقدّمة المطلوبة بالخصوص. و الأفضل أن يجعل الحشو حقّاً مشهوراً في نفسه، فإنّه يضطرّ إلى التسليم به، و إذا سلّم به أمام الجمهور قد يندفع مضطرّاً إلى التسليم بما هو مطلوب انسياقاً مع الجمهور الّذي يفقد على الأكثر قوّة التمييز.

٧ ـ إنّ من الخصوم من هو مغرور بعلمه معتدّ بذكائه، فلا يبالي أن يُسلّم في مبدأ الأمر بما يُلقى عليه من الأسئلة، ظنّاً منه بأنّ السائل لا يتمكّن من أن يظفر منه بتسليم ما يهدم وضعه و بأنّه يتمكّن حينئذٍ من اللجاج و العناد. فمثل هذا الشخص ينبغي للسائل أن يمهّد له بتكثير الأسئلة عمّا لا جدوى له في مقصوده، حتّى إذا استنفذ غاية جُهده قد يتسرّب إليه المَلل و الضجَر فيضيع عليه وجه القصد أو يخضع للتسليم.

٨ ـ إذا انتهى إلى مطلوبه من الاستلزام لنقض وضع الخصم فعليه أن يعبّر عنه بأُسلوب قويّ الأداء لا يشعر بالشكّ و الترديد، و لا يلقيه على سبيل الاستفهام، فإنّ الاستفهام هنا يضعّف أُسلوبه فيفتح به للخصم مجالاً لإنكار الملازمة أو إنكار المشهور، فيرجع الكلام من جديد جَذَعاً[1]. و قد يشقّ عليه أن يوجّه هذه المرّة أسئلة نافعة في المقصود، فيغلب على أمره.

٩ ـ أن يفهم نفسيّة الجماعات و الجماهير من جهة أنّها تنساق إلى الإغراء و تتأثّر ببهرجة الكلام حتّى يستغلّ ذلك للتأثير فيها، و المفروض أنّ الغرض الأصيل من الجدَل التغلّب على الخصم أمام الجمهور. و ينبغي له أن يلاحظ أفكار الحاضرين و يجلب رضاهم بإظهار أنّ هدفه نُصرتهم و جلب المنفعة لهم، ليسهل عليه أن يجرّهم إلى جانبه فيسلّموا بما يريد التسليم به منهم. و بهذا يستطيع أن

(١) أي رجع عَودُه على بدئه. (لسان العرب).

يقهر خصمه على الموافقة للجمهور في تسليم ما سلَّموا به، لأنّ مخالفة الجمهور فيما اتّفقوا عليه أمامَهم يُشعِر الإنسان بالخجل و الخيبة.

١٠ ـ و هو آخر وصايا السائل: إذا ظهر على الخصم العجز عن جوابه و انقطع عن الكلام فلا يحسُن منه أن يلحّ عليه أو يسخر منه أو يقدح فيه، بل لا يحسُن أن يعقّبه بكلّ كلامٍ يظهر مغلوبيّته و عجزه، فإنّ ذلك قد يثير الجمهورَ نفسَه و يسقط احترامه عندهم فيخسر تقديرهم من حيث يريد النجاح و الغلَبة.

ـ ٢ ـ
تعليمات للمجيب(١)

إنّ «المجيب» ـ كما قدّمنا ـ مدافعٌ عن مهاجمة خصمه (السائل). و المدافع غالباً أضعف كفاحاً من المهاجم و أقرب إلى المغلوبيّة، لأنّ المبادأة بيد المهاجم، فهو يستطيع أن ينظّم هجومه بالأسئلة كيف يشاء، و يترك منها ما يشاء. و المجيب على الأكثر مقهورٌ على مماشاة السائل في المحاورة.

و على هذه، فمهمّة المجيب أشقّ و أدقّ، و اللازم له عدّة طرق مترتّبة يسلكها بالتدريج أوّلاً فأوّلاً، فإن لم يسلك الأوّل أخذ بالثاني... و هكذا. و هي حسب الترتيب:

(أوّلاً) أن يحاول الالتفاف على السائل، بأن يحوِّر الكلام إن استطاع، فيعكس عليه الدائرة بتوجيه الأسئلة مهاجماً، و لا بدّ أنّ السائل له وضعٌ يلتزم به يخالف وضعَ المجيب، فينقلب حينئذٍ المهاجم مدافعاً و المدافع مهاجماً. و بهذه الطريقة يصبح أكثر تمكّناً من الأخذ بزمام المحاورة، بل يصبح في الحقيقة هو السائل.

(ثانياً) إذا عجز عن الطريقة الأُولى ـ و هي الالتفاف ـ يحاول إرباك السائل

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٢٩.

و إشغاله بأُمور تُبعّد عليه المسافة كسباً للوقت كيما يُعِدّ عُدّته للجواب الشافي، مثل أن يجد في أسئلته لفظاً مشتركاً فيستفسر عن معانيه ليتركه يفصّلها ثمّ يناقشه فيها، أو هو يتولّى تفصيلَها ليذكر أيّ المعاني يصحّ السؤال عنه و أيّها لا يصحّ. و في هذه قد تحصل فائدة أُخرى، فإنّه بتفصيل المعاني المشتركة قد تنبثق له طريقة للهرب عمّا يلزمه به السائل، بأن يعترف مثلاً بأحد المعاني الّذي لا يلزم منه نقض وضعه.

(ثالثاً) إذا لم تنجح الطريقة الثانية ـ و هي طريقة الإشغال و الإرباك ـ يحاول إن استطاع الامتناعَ من الاعتراف بما يستلزم نقضَ وضعه.

و ينبغي أن يعلم أنّه لا ضير عليه بالاعتراف بالمشهورات إذا كان وضعُه مشهوراً حقيقيّاً، لأنّه غالباً لا ينتج المشهور إلّا مشهوراً، فلا يتوقّع من المشهورات أن تنتج ما يناقض وضعه المشهور.

و ليس معنى الهرَب من الاعتراف أن يمتنع من الاعتراف بكلّ شيء يُلقى عليه، فإنّ هذه الحالة قد تظهره أمام الجمهور بمظهر المعاند المشاغب، فيصبح موضعاً للسُخريّة و النقد، بل يحاول الهرَب من الاعتراف بخصوص ما يوجب نقضَ وضعه.

(رابعاً) إذا وجد أنّ الطريقة الثالثة لا تنفع ـ و هي طريقة الهرَب من الاعتراف و ذلك عندما يكون المسؤول عنه الّذي يحذر من الاعتراف به مشهوراً مطلقاً، لأنّ العناد في مثله أكثر قُبحاً من الالتزام به ـ فعليه أن لا يعلن عن إنكاره له صراحةً، لأنّه لو فعل ذلك في مثله فهو يخسر أمام الحاضرين كرامةَ نفسه، و في نفس الوقت يخسر وضعَه الملتزم له. فلا مناصَ له حينئذٍ من اتّباع أحد طريقين:

الأوّل: أن يُعلن الاعتراف. و لا ضيرَ عليه في ذلك، لأنّه إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على ضعف وضعه الّذي يلتزمه لا على قصور نفسه و علمه. و هذا و إن كان من وجهةٍ يكشف عن قصور نفسه إذ يلتزم بما لا ينبغي الالتزام به، و لكن

ينبغي له لتلافي ذلك في هذا الموقف ـ و هو أدقّ المواقف الّتي تمرّ على المجيب المنصف المحبّ للحقّ و الفضيلة ـ أن يعلن أنّه طالبٌ للحقّ و مؤثرٌ للإنصاف و العدل له أو عليه. و هذا لعلّه يعوّض عمّا يخسر من المحافظة على وضعه بالاحتفاظ على سمعته و كرامته.

الثاني: إذا وجد أنّه يعزّ عليه إعلان الاعتراف فإنّ آخر ما يمكنه أن يفعله أن يتلطّف في أُسلوب الامتناع من الاعتراف، و ذلك بأن يورّي في كلامه أو يقول مثلاً: إنّ أصحاب هذا المذهب الّذي التزمه لا يعترفون بذلك، فيُلقي تبعة الإنكار على غيره، أو يقول: كيف يُطلب منّي الاعتراف و أنا بعدُ لم أُوضّح مقصودي، فيؤجّل ذلك إلى مراجعةٍ أو مشاورة، أو نحو ذلك من أساليب الهرَب من التصريح بالإنكار أو من التصريح بالاعتراف.

(**خامساً**) بعد أن تعزّ عليه جميع السُبُل من الهرَب من الاعتراف و يعترف بالمشهور فإنّه يبقى له طريق واحد لا غير، و هو مناقشة الملازمة بين المشهور المعترَف به و بين نقض وضعه، بأن يلحق المشهور مثلاً بقيود و شرائط تجعلُه لا ينطبق على مورد النزاع، أو نحو ذلك من الأساليب الّتي يتمكّن بها من مناقشة الملازمة. و هذه مرحلةٌ دقيقةٌ شاقّةٌ تحتاج إلى علمٍ و معرفةٍ و فِطنة.

ـ ٣ ـ

تعليمات مشتركة للسائل و المجيب(١)
أو آداب المناظرة

إنّ من يتعاطى صنعة الجدَل سواء كان سائلاً أو مجيباً ينبغي له عدّة أُمور:

(**أوّلاً**) أن يكون ماهراً في عدّة أشياء:

١ ـ في إيراد عكس القياس، بأن يتمكّن من جعل القياس الواحد أربعة أقيسة

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٣٠.

بحسب تقابل التناقض و التضادّ.

٢ ـ في إيراد العكس المستوي و عكس النقيض و نقض المحمول و الموضوع، فإنّ هذا يفيده في التوسّع بإيراد الحُجج المتعدّدة على مطلوبه أو إبطال مطلوبٍ غيره.

٣ ـ في إيراد مقدّمات كثيرة لإثبات كلّ مطلوب من مواضع مختلفة و كذلك إبطاله. إلى غير ذلك من أشياء تزيد في قوّة إيراد الحُجج المتعدّدة.

(ثانياً) أن يكون لَسِناً منطقيّاً يستطيع أن يجلب انتباه الحاضرين و أنظارهم نحوه، و يحسُن أن يُثير إعجابهم به و تقديرهم لبراعته الكلاميّة.

(ثالثاً) أن يتخيّر الألفاظ الجَزْلة الفَخْمة، و يتجنّب العبارات الركيكة العامّيّة، و يتّقي التمتمة و الغلط في الألفاظ و الأُسلوب، للسبب المتقدّم.

(رابعاً) أن لا يدَعَ لخصمه مجالَ الاستقلال بالحديث فيستغلّ أسماع الحاضرين و انتباههم له، لأنّ استقلال الحديث في الاجتماع ممّا يعين على الظهور على الغير و الغلبة عليه.

(خامساً) أن يكون متمكّناً من إيراد الأمثال و الشواهد من الشعر و النصوص الدينيّة و الفلسفيّة و العلميّة و كلمات العظماء و الحوادث الصغيرة الملائمة؛ و ذلك عند الحاجة طبعاً. بل ينبغي أن يُكثر من ذلك ما وجد إليه سبيلاً، فإنّه يُعينه كثيراً على تحقيق مقصوده و الغلَبة على خصمه. و المَثَل الواحد قد يفعل في النفوس ما لا تفعله الحُجج المنطقيّة من الانصياع إليه و التسليم به.

(سادساً) أن يتجنّب عبارة الشتم و اللعن و السُخرية و الاستهزاء، و نحو ذلك ممّا يُثير عواطفَ الغير و يُوقظ الحِقدَ و الشحناء، فإنّ هذا يُفسد الغرض من المجادلة الّتي يجب أن تكون بالّتي هي أحسن.

(سابعاً) أن لا يرفع صوته فوق المألوف المتعارَف، فإنّ هذا لا يكسبه إلّا ضَعفاً، و لا يكون إلّا دليلاً على الشعور بالمغلوبيّة، بل الّذي يجب عليه أن يُلقي

الكلامَ قويَّ الأداء لا يُشعِر بالتردّد و الارتباك و الضَعف و الانهيار و إن أدّاه بصوتٍ منخفضٍ هادئ، فإنّ تأثير هذا الأُسلوب أعظمُ بكثيرٍ من تأثير أُسلوب الصِياح و الصُراخ.

(ثامناً) أن يتواضع في خطاب خصمه، و يتجنّب عبارات الكبرياء و التعاظم و الكلمات النابية القبيحة.

(تاسعاً) أن يتظاهر بالإصغاء الكامل لخصمه، و لا يبدأ بالكلام إلّا من حيث ينتهي من بيان مقصوده، فإنّ الاستباق إلى الكلام سؤالاً و جواباً قبل أن يُتمّ خصمه كلامَه يربك على الطرفين سيرَ المحادثة و يُعقّد البحثَ من جهةٍ و يُثير غضبَ الخصم من جهةٍ أُخرى.

(عاشراً) أن يتجنّب ـ حدَّ الإمكان ـ مجادلَة طالب الرياء و السُمعة و مؤثر الغلَبة و العِناد و مدّعي القوّة و العظمة، فإنّ هذا من جهةٍ يُعديه بمرضه فينساق بالأخير مقهوراً إلى أن يكون شبيهاً به في هذا المرض. و من جهةٍ أُخرى لا يستطيع مع مثل هذا الشخص أن يتوصّل إلى نتيجةٍ مرضيّةٍ في المجادلة.

و لو اضطرّ إلى مجادلة مِثل هذا الخصم، فلا ضيرَ عليه أن يستعمل الحِيَل في محاورته و يغالطه في حُججه. بل لا ضيرَ عليه في استعمال حتّى مثل الاستهزاء و السُخريّة و إخجاله.

(و الوصيّة الأخيرة) لكلّ مجادلٍ ـ مهما كان ـ أن لا يكون همّه إلّا الوصول إلى الحقّ و إيثار الإنصاف و أن يُنصف خصومَه من نفسه، و يتجنّب العِناد بالإصرار على الخطأ، فإنّه خطأٌ ثانٍ، بل ينبغي أن يُعلن ذلك و يَطلبه من خصمه بإلحاح حتّى لا يشذّ الطرفان عن طلب الحقّ و العدل و الإنصاف. و هذا أصعبُ شيءٍ يأخذ الإنسان به نفسَه؛ فلذلك عليه أن يستعين على نفسه بطلب المعونة من الله تعالى، فإنّه تعالى مع المتّقين الصابرين.

الفصل الثالث

صناعة الخطابة

وهو يقع في ثلاثة مباحث:

١ ـ في الأُصول و القواعد.

٢ ـ في الأنواع.

٣ ـ في التوابع.

المبحث الأوّل: الأُصول و القواعد

ـ ١ ـ

وجه الحاجة إلى الخطابة[1]

كثيراً مّا يحتاج المشرّعون و دعاة المبادئ و السياسيّون و نحوهم إلى إقناع الجماهير فيما يريدون تحقيقه، إذ تحقيق فكرتهم أو دعوتهم لا تتمّ إلّا برضا الجمهور عنها و قناعتهم بها.

و الجمهور لا يخضع للبرهان و لا يقنع به، كما لا يخضع للطُرق الجدَليّة، لأنّ الجمهور تتحكّم به العاطفة أكثر من التعقّل و التبصّر، بل ليس له الصبر على التأمّل و التفكير و محاكمة الأدلّة و البراهين، و إنّما هو سطحيّ التفكير فاقدٌ للتمييز الدقيق، تؤثّر فيه المغريات و تُبهره العبارات البرّاقة و تقنعه الظواهر الخلّابة. و لعدم صبره على التمييز الدقيق نجده إذا عرَضت عليه فكرة لا يتمكّن من التفكيك بين صحيحها و سقيمها فيقبلها كلّها أو يرفضها كلّها.

و عليه، فيحتاج من يريد التأثير على الجماهير في إقناعهم أن يسلك مسلكاً آخر غير مسلَك البرهان و الجَدل المتقدّمَين، فإنّ الّذي يبدو أنّ الطُرقَ العقليّة عاجزةٌ عن التأثير على عقائد الناس و تحويلها، لعجزها عن التأثير على عواطفهم

---

(١) راجع جوهر النضيد: ص ٢٣٩.

المتحكّمة فيهم.

بل لا يقتصر هذا الأمر على الجمهور بما هو جمهور، فإنّ كلّ فردٍ من أفراد العامّة إذا كان قليل الثقافة و المعرفة هو أبعد ما يكون عن الاقتناع بالطرق البرهانيّة أو الجدَليّة، بل أكثر الخاصّة المثقّفين ـ و إن ظنّوا في أنفُسهم المعرفة و حرّيّة الرأي ـ ينجذبون إلى الطُرق المقنعة المؤثّرة على العواطف و ينخدعون بها. بل لا يستغنون عنها في كثيرٍ من آرائهم و اعتقاداتهم، بالرغم على قناعتهم بمعرفتهم و ثقافتهم الّتي قد يتخيّلون أنّهم قد بلَغوا بها الغاية.

فيجب أن تكون المخاطبة الّتي يتلقّاها الجمهور و العامّيّ و شبهه من نوعٍ لا تكون مرتفعةً ارتفاعاً بعيداً عن درجة مِثله. و لذا قيل: «كلّم الناس على قدر عقولهم».(١)

و لم تبقَ لنا صناعةٌ تناسب هذا الغرَض غير صناعة الخطابة، فإنّ الأُسلوب الخطابيّ أحسنُ شيءٍ للتأثير على الجمهور و العامّيّ. و كلّ شخصٍ استطاع أن يكون خطيباً بالمعنى المقصود من الخطابة في هذا الفنّ فإنّه هو الّذي يستطيع أن يستغلّ الجمهور و العوامّ و يأخذ بأيديهم إلى الخير أو الشرّ.

فهذا وجه حاجتنا ـ معاشر الناس ـ إلى صناعة الخطابة. و لزم على من يريد قيادة الجمهور إلى الخير أن يتعلّم هذه الصناعة، و هي عبارة عن معرفة طرق الإقناع.

فإنّ الخطابةَ أنجحُ من غيرها في الإقناع، كما أنّ الجدلَ في الإلزام أنفع.

---

(١) الأصل فيه ما روي عن الصادق عليه السلام قال: ما كلّم رسول الله صلى الله عليه وآله العبادَ بكُنه عقله قطّ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلّم الناسَ على قَدر عقولهم». روضة الكافي: ج ٨ ص ٢٦٨ ح ٣٩٤.

- ٢ -

وظائف الخطابة و فوائدها[١]

ممّا تقدّم نستطيع أن نعرف أنّ وظائف الخطابة هو الدفاع عن الرأي و تنوير الرأي العامّ في أيّ أمر من الأُمور، و الحضّ على الاقتناع بمبدأ من المبادئ، و التحريض على اكتساب الفضائل و الكمالات و اجتناب الرذائل و السيّئات، و إثارة شعور العامّة و إيقاظ الوجدان و الضمير فيهم. و بالاختصار: وظيفتُها إعداد النفوس لتقبل ما يريد الخطيب أن تقتنع به.

و بهذا تَعرِف أنّ فائدة الخطابة فائدة كبيرة، بل هي ضرورة اجتماعيّة في حياة الناس العامّة.

و هي ـ بعدُ ـ وظيفة شاقّة، إذ أنّها تعتمد ـ بالإضافة إلى معرفة هذه الصناعة ـ على مواهب الخطيب الشخصيّة الّتي تصقل بالتمرين و التجارب و لا تكتسب بهذه الصناعة و لا بغيرها، و إنّما وظيفة هذه الصناعة توجيه تلك المواهب و إعداد ما يلزم لمعرفة طُرق اكتساب ملَكة الخطابة، مع المِران الطويل و كثرة التجارب. و سيأتي التنصيص على حاجة الخطابة إلى المواهب الشخصيّة.

- ٣ -

تعريف هذه الصناعة و بيان معنى الخطابة[٢]

يمكن ممّا تقدّم أن نتصيّد تعريف صناعة الخطابة على النحو الآتي حسب ما هو معروف عند المنطقيّين: أنّها صناعة علميّة بسببها يمكن إقناع الجمهور في الأمر الّذي يتوقّع حصول التصديق به بقدر الإمكان.

هذا هو تعريف أصل هذه الصناعة الّتي غايتها حصول ملَكة الخطابة الّتي بها

(١) راجع شرح المنظومة: ص ١٠٣. (٢) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٣٩.

يتمكّن الشخص الخطيب من إقناع الجمهور. و المراد من القناعة هو التصديق بالشيء مع الاعتقاد بعدم إمكان أن يكون له ما ينقض ذلك التصديق، أو مع الاعتقاد بإمكان ما ينقضه، إلّا أنّ النفس تصير بسبب الطُرق المقنعة أميل إلى التصديق من خلافه. و هذا الأخير هو المسمّى عندهم بـ«الظنّ» على نحو ما تقدّم في هذا الجزء[١].

ثمّ إنّه ليس المراد من لفظ «الخطابة» الّتي وضعت لها هذه الصناعة مجرّد معنى الخطابة المفهوم من لفظها في هذا العصر، و هو أن يقف الشخص و يتكلّم بما يُسمِع المجتمعين بأيّ أُسلوبٍ كان، بل أُسلوب البيان و أداء المقاصد بما يتكفّل إقناع الجمهور هو الّذي يقوِّم معنى الخطابة و إن كان بالكتابة أو المحاورة كما يحصل في محاورة المرافعة عند القضاة و الحكّام.

و هذه الصناعة تتكفّل ببيان هذا الأُسلوب، و كيف يتوصّل إلى إقناع الناس بالكلام، و ما لهذا الأُسلوب من مساعدات و أعوان: من صعودٍ على مرتفع، و رفعِ صوت، و نبراتٍ خاصّة، و ما إلى ذلك ممّا سيأتي شرحه.

ـ ٤ ـ
أجزاء الخطابة[٢]

الخطابة تشتمل على جزءين: العمود، و الأعوان.

أ ـ «العمود» و يقصدون بالعمود هنا مادّة قضايا الخطابة الّتي تتألّف منها الحُجّة الإقناعيّة. و تُسمّى الحُجّة الإقناعيّة باصطلاح هذه الصناعة «التثبيت» على ما سيأتي. و بعبارة أُخرى: العمود هو كلّ قولٍ منتجٍ لذاته للمطلوب إنتاجاً بحسب الإقناع. و إنّما سمّي عموداً فباعتبار أنّه قوام الخطابة و عليه الاعتماد في الإقناع.

---

(١) راجع ص ٣٦١.

(٢) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٤١.

ب ـ «الأعوان» و يقصدون بها الأقوال و الأفعال و الهيئات الخارجيّة عن العمود المعيّنة له على الإقناع المساعدة له على التأثير المهيّئة للمستمعين على قبوله.

و كلٌّ من الأمرين ـ العمود و الأعوان ـ يُعدّ في الحقيقة جزءاً مقوّماً للخطابة، لأنّ العمود وحده قد لا يؤدّي تمام الغرَض من الإقناع، بل على الأكثر يفشل في تحقيقه. و المقصود الأصليّ من الخطابة هو الإقناع كما تقدّم، فكلّ ما هو مقتضٍ له دخيلٌ في تحقّقه لا بدّ أن يكون في الخطابة دخيلاً، و إن كان من الأُمور الخارجة عن مادّة القضايا الّتي تتألّف منه الحُجّة (العمود).

و قولنا هنا: «مقتضٍ للإقناع» نقصد به أعمّ ممّا يكون مقتضياً لنفس الإقناع أو مقتضياً للاستعداد له. و المقتضي لنفس الإقناع ليس العمود وحده ـ كما ربما يُتخيّل ـ بل شهادة الشاهد أيضاً تقتضيه مع أنّها من الأعوان.

و شهادة الشاهد على قسمين: شهادة قولٍ و شهادة حال.

فهذه أربعة أقسام ينبغي البحث عنها: العمود، و الشهادة القوليّة، و شهادة الحال، و المقتضي للاستعداد للإقناع.

و يمكن فتح البحث فيها بأُسلوبٍ آخر من التقسيم بأن نقول:

الخطابة تشتمل على عمودٍ و أعوان. ثمّ الأعوان على قسمين: إمّا بصناعةٍ و حيلة، و إمّا بغير صناعةٍ و حيلة. و الأوّل ـ و هو ما كان بصناعةٍ و حيلةٍ ـ و يُسمّى «استدراجات» فعلى ثلاثة أقسام: استدراجات بحسب القائل، أو بحسب القول، أو بحسب المستمع. و الثاني ـ وهو ما كان بغير صناعةٍ و حيلة ـ يُسمّى «نُصرة» و «شهادة». و هي (الشهادة) على قسمين: شهادة قولٍ، و شهادة حال. فهذه ستّة أقسام:

١ ـ العمود.

٢ ـ استدراجات بحسب القائل.

٣ ـ استدراجات بحسب القول.

٤ ـ استدراجات بحسب المستمع.

٥ ـ شهادة القول.

٦ ـ شهادة الحال.

فهذه السّتّة هي ـ بالأخير ـ تكون أجزاء الخطابة، فينبغي البحث عنها واحدةً واحدة.

ـ ٥ ـ
العمود[1]

العمود ـ و قد تقدّم معناه ـ يتألّف من المظنونات أو المقبولات أو المشهورات أو المختلفة بينها. و قد سبق شرح هذه المعاني تفصيلاً في مقدّمة الصناعات الخمس، فلا نُعيد.

و استعمال «المشهورات» في الخطابة باعتبار ما لها من التأثير على السامعين في الإقناع؛ و لذا لا يُعتبر فيها إلّا أن تكون مشهورات ظاهريّة، و هي الّتي تُحمد في بادئ الرأي و إن لم تكن مشهورات حقيقيّة.

و بهذا تفترق الخطابة عن الجدَل، إذ الجدَل لا يُستعمل فيه إلّا المشهورات الحقيقيّة. و قد سبق ذلك في الجدَل[2].

و قلنا هناك: «إنّ الظاهريّة تنفع فقط في صناعة الخطابة» و إنّما قلنا ذلك فلأنّ الخطابة غايتها الاقتناع و يكتفي بما هو مشهور أو مقبول لدى المستمعين و إن كان مشهوراً في بادئ الرأي و تذهب شهرته بالتعقيب، إذ ليس فيها ردٌّ و بدَلٌ و مناقشةٌ و تعقيب، على العكس من الجدَل المبنيّ على المحاورة و المناقضة، فلا ينبغي فيه

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٤١.

(٢) راجع ص ٤١٦ و ٤٥٥.

استعمال المشهورات الظاهريّة، إذ يُعطى بذلك مجالٌ للخصم لنقضها و تعقيبها بالردّ.

أمّا المظنونات و المقبولات فواضحٌ اعتبارها في عمود الخطابة.

ـ٦ـ
الاستدراجات بحسب القائل

و هي من أقسام ما يقتضي الاستعداد للإقناع و تكون بصناعةٍ و حيلة؛ و ذلك بأن يظهر الخطيب قبل الشروع في الخطابة بمظهرٍ مقبول القول عندهم. و يتحقّق ذلك على نحوين:

١ ـ أن يُثبت فضيلة نفسه ـ إذا لم يكن معروفاً لدى المستمعين ـ إمّا بتعريفه هو لنفسه أو بتعريف غيره يقدّمه لهم بالثناء، بأن يعرِّف نسَبه و علمه و منزلته الاجتماعيّة أو وظيفته إذا كان موظّفاً أو نحو ذلك.

و لمعرفة شخصيّة الخطيب الأثر البالغ ـ إذا كانت له شخصيّة محترمة ـ في سهولة انقياد المستمعين إليه و الإصغاء له و قبول قوله، فإنّ الناس تنظر إلى من قال، لا إلى ما قيل، و ذلك اتّباعاً لطبيعة المحاكاة الّتي هي من غريزة الإنسان، لا سيّما في محاكاته لمن يستطيع أن يسيطر على مشاعره و إعجابه، و لا سيّما في المجتمعات العامّة، فإنّ غرائز الإنسان ـ و بالخصوص غريزة المحاكاة ـ تحيا في حال الاجتماع أو تقوى.

٢ ـ أن يُظهر بما يدعو إلى تقديره و احترامه و تصديقه و الوثوق بقوله، و ذلك يحصل بأُمور:

(منها) لباسه و هندامه[1]، فاللازم على الخطيب أن يقدّر المجتمعين

(١) الهِندام: حُسن القدّ و تنظيم الملابس معرّب «أندام» بالفارسيّة.

و نفسيّاتهم و ما يقدر من مثله أن يظهر به، فقد يقتضي أن يظهر بـأفخر اللـباس و بأحسن بِزّةٍ[١] تليق بمثله، و قـد يقتضي أن يظهر بمظهر الزاهد الناسك. و هذا يختلف باختلاف الدعوة و باختلاف الحاضرين. و على كلّ حال، ينبغي أن يكون الخطيب مقبولَ الهيـئة عند الحاضرين حتّى لا يُثير تـهكّمهم أو اشـمئزازهـم أو تحقيرهم له.

(و منها) ملامح وجهه و تقاطيع جبينه و نظرات عينيه و حركات يديه و بدنه، فإنّ هذه أُمور معبِّرة و مؤثِّرة في السامعين إذا استطاع الخطيب أن يُحسن التصرّف بها حسب ما يريده من البيان و الإقناع. و بعبارة أصرح: ينبغي أن يكون ممثّلاً في مظهره، فيبدو حزيناً في موضع الحُزن و قد يلزم له أن يبكي أو يتباكى، و يـبدو مسروراً مبتشّاً في موضع السرور، و يبدو بمظهر الصالح الواثق من قوله المؤمن بدعوته في موضع ذلك... و هكذا.

و كثيرٌ من الواعظين يتأثّر الناسُ بهم بمجرّد النظر إليهم قبل أن يتفوّهوا، و كم من خطيبٍ في مجالس ذِكرى مصرع سيّد الشهداء عليه السلام يدفع الناس إلى البكـاء و الرقّة بمجرّد مشاهدة هيئته و سَمْته قبل أن يتكلّم.

ـ ٧ ـ

الاستدراجات بحسب القول

و هي أيضاً من أقسام ما يقتضي الاستعداد للإقناع و تكون بصناعةٍ و حيلة. و ذلك بأن تكون لهجةُ كلامه مؤثّرةً مناسبةً للغرَض الّذي يقصده، إمّا برفع صوته أو بخفضه أو ترجيعه أو الاسترسال فيه بسرعةٍ أو التأنّي به أو تقطيعه؛ كلّ ذلك حسب ما تقتضيه الحال من التأثير على المستمعين.

---

(١) البِزّة: الهيئة.

و حُسن الصوت و حُسن الإلقاء و التمكّن من التصرّف بنبرات الصوت و تغييره حسب الحاجة من أهمّ ما يتميّز به الخطيب الناجح. و ذلك في أصله موهبة ربّانيّة يختصّ بها بعض البشر من غير كسب، غير أنّها تقوى و تنمو بالتمرين و التعلّم كجميع المواهب الشخصيّة. و ليس هناك قواعد عامّة مدوّنة يمكن بها ضبط تغييرات الصوت و نبراته حسب الحاجة، و إنّما معرفة ذلك تتبع نباهة الخطيب في اختياره للتغيّرات الصوتيّة المناسبة الّتي يجدها بالتجربة و التمرين مؤثّرة في المستمعين.

و لأجل هذا يظهر لنا كيف يفشل بعضُ الخطباء، لأنّه يحاول المسكين تقليدَ خطيبٍ ناجحٍ في لهجته و إلقائه، فيبدو نابياً سخيفاً، إذ يظهر بمظهر المتصنّع الفاشل؛ و السرّ أنّ هذا أمرٌ يُدرَك بالغريزة و التجربة قبل أن يُدرَك بالتقليد للغير.

ـ ٨ ـ
الاستدراجات بحسب المخاطب

و هي أيضاً من أقسام ما يقتضي الاستعداد للإقناع و تكون بصناعةٍ من الخطيب. و ذلك بأن يحاول استمالةَ المستمعين و جلبَ عواطفهم نحوه ليتمكّن قوله فيهم و يتهيّأوا للإصغاء إليه، مثل أن يحدث فيهم انفعالاً نفسيّاً مناسباً لغرضه، كالرقّة و الرحمة، أو القوّة و الغضب، أو يُضحكهم بنكتةٍ عابرةٍ لتنفتح نفوسهم للإقبال عليه. و مثل أن يُشعِرهم بأنّهم يتخلّقون بأخلاقٍ فاضلةٍ كالشجاعة و الكرَم أو الإنصاف و العدل أو إيثار الحقّ، أو يتحلّون بالوطنيّة الصادقة و التضحية في سبيل بلادهم، أو نحو ذلك ممّا يناسب غرضه؛ و هذا يكون بمدحهم و الثناء عليهم أو بذكر سوابقَ محمودةٍ لهم أو لآبائهم أو أسلافهم.

و إذا اضطرّ إلى التعريض بخصومه الحاضرين فيظهر بأنّهمُ الأقلّيّة القليلة

فيهم، أو يتظاهر بأنّه لا يَعرف بأنّهم موجودون في الاجتماع، أو أنّهم لا قيمة لهم و لا وزن عند الناس.

و ليس شيءٌ أفسدُ للخطيب من التعريض بـذمّ المسـتمعين أو تـحقيرهم أو التهكّم بهم أو إخجالهم، فإنّ خطابه سيكون قليل الأثر أو عديمه أصلاً و إن كان يأتي بذلك بقصد إثارة الحَميّة و الغيرة فيهم، لأنّ هذه الأُمور بالعكس تُثير غضبَهم عليه و كرهه و الاشمئزاز من كلامه. و لإثارة الحَميّة طرقٌ أُخرى غير هذه.

و بعبارة أشمل و أدقّ: إنّ التجاوب النفسيّ بين الخطيب و المستمعين شرطٌ أساسيٌّ في التأثّر بكلامه، فإذا ذمّهم أو تهكّم بهم بعَّدهم عنه و خسِر هذا التجاوب النفسيّ. و هكذا لو أضجرهم بطول الكلام أو التكرار المُمِلّ أو التعقيد في العبارة أو ذكر ما لا نفْعَ فيه لهم أو ما ألِفوا استماعَه.

و الخطيبُ الحاذق الناجح من يستطيع أن يمتزج بالمستمعين و يُهيمن عليهم، بأن يجعلهم يشعرون بأنّه واحدٌ منهم و شريكهم في السرّاء و الضرّاء، و بأنّه يعطِف على منافعهم و يرعى مصالحَهم، و بأنّه يُـحبّهم و يـحترمهم، لا سـيّما الخـطيب السياسيّ و القائد في الحرب.

ـ ٩ ـ
شهادة القول

و هي من أقسام «النُصرة» الّتي ليست بصناعةٍ و حيلة، و من أقسام ما يقتضي نفس الإقناع. و هي تحصل: إمّا بقول من يُقتدى بـه مـع العـلم بـصِدقه كـالنبيّ و الإمام، أو مع الظنّ بصِدقه كالحكيم و الشاعر. و إمّا بقول الجماهير أو الحاكم أو النظّارة، و ذلك بتصديقهم للخطيب أو تأييدهم له بهتافٍ أو تصفيقٍ أو نحوها. و إمّا بوثائق ثابتة كالصكوك و السجلّات و الآثار التاريخيّة و نحوها.

و هـذه الشهادة ـ على أنّها من الأعوان ـ تفيد بنفسها الإقناع. و قد تكـون بنفسها عموداً لو صحّ أخذها مقدّمةً في الحُجّة الخطابيّة، و تكون حينئذٍ من قسم «المقبولات» الّتي قلنا: إنّ الحجّة الخطابيّة قد تتألّف منها.

ـ ١٠ ـ

شهادة الحال

و هي أيضاً من أقسام «النُصرة» الّتي ليست بصناعةٍ و حيلة، و مـن أقسـام ما يقتضي نفس الإقناع. و هذه الشهادة تحصل: إمّا بحسب نفس القائل، أو بحسب القول.

١ ـ ما هي بحسب القائل: إمّا لكونه مشهوراً بالفضيلة من الصِدق و الأمـانة و المعرفة و التمييز، أو معروفاً بما يُثير احترامه أو الإعجاب به أو التقدير لما يقوله و يَحكم به، كأن يكون معروفاً بالبراعة الخطابيّة أو بالشجاعة النادرة أو بـالثراء الكثير أو بالحِنكة السياسيّة أو صاحب منصبٍ رفيع، أو نحو ذلك. و قد قـلنا: إنّ لمعرفة الخطيب الأثر البالغ في التأثير على المستمعين، فكيف إذا كان محبوباً أو موضع الإعجاب أو الثقة! و كلّما كبُرت سُمعة الخطيب و تمكّن حبُّه و احترامُه من القلوب كان قوله أكثرَ قبولاً و أبعدَ أثراً.

و إمّا لكونه تظهر عليه أمارات الصِدق ـ و إن لم يكن معروفاً بأنحاء المعرفة السابقة ـ مثل أن تطفح على وجهه أسارير السرور إذا بشّـر بـخير، أو عـلامات الخوف و الهلع إذا أنذر بشَرّ، أو هيئة الحُزن إذا حدّث عمّا يُحزن ... و هكذا.

و لتقاطيع وجه الخطيب و ملامحه و نبرات صوته الأثر الفـعّال فـي شـعور المستمعين بأنّ ما يقوله كان مؤمناً به أو غير مؤمن به. و الوجه الجامد القاحل من التعبير لا يستجيب له المستمع؛ و لذا اشتُهر: «إنّ الكلمة إذا خرجت مـن القـلب

دخلت في القلب»[١] و ما هذا إلّا لأنّ إيمانَ الخطيب بما يقول يظهرُ على ملامح وجهه و نبرات صوته رضيَ أم أبى، فيُدرك المستمع ذلك حينئذٍ بغريزته، فيؤثّر على شعوره بمقتضى طبيعة المحاكاة و التقليد.

٢ ـ ما هي بحسَب القول: مثل الحِلف على صِدق قول، و العهد* أو التحدّي كما تحدّى نبيّنا الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم قومَه أن يأتوا بسورةٍ أو آيةٍ من مِثل القرآن المجيد، و إذ عجزوا عن ذلك التجأوا إلى الاعتراف بصِدقه. و مِثل ما لو تحدّى الصانع أو الطبيب أو نحوهما خصمَه المشارك له في صناعته بأن يأتي بمِثل ما يعمل، و يقول له: إن عجَزتَ عن مِثل عملي فاعترف بفضلي عليك و اخضع لقولي.

ـ ١١ ـ
الفرق بين الخطابة و الجدَل

لمّا كانت صناعة الخطابة و صناعة الجدَل يشتركان في كثيرٍ من الأشياء استدعى ذلك التنبيه على جهات الافتراق بينهما، لأن لا يقع الخلط بينهما.

أمّا اشتراكهما: ففي الموضوع، فإنّ موضوع كلٍّ منهما عامّ غير محدود بعلمٍ و مسألة، كما قلنا في الجدَل: إنّه ينفع في جميع المسائل الفلسفيّة و الدينيّة و الاجتماعيّة و جميع الفنون و المعارف[٢]. و الخطابة كذلك، و ما يستثنى هناك يستثنى هنا. و يشتركان أيضاً في الغاية، فإنّ غاية كلٍّ منهما الغلبة. و يشتركان في بعض موادّ قضاياهما، إذ تدخل المشهورات فيهما، كما تقدّم.

أمّا افتراقهما: ففي هذه الأُمور الثلاثة نفسها:

(١) شرح نهج البلاغة: ج ٢٠ ص ٢٨٧ الحكمة رقم ٢٧٩ وفيه «وقعت» بدل «دخلت».

(*) العهد هو الشريعة الخاصّة الّتي يصنعها شخصان أو أكثر لا يصحّ لكلّ واحدٍ أن يعدِل عنها أو يتجاوزها.

(٢) راجع ص ٤١٦.

١ ـ في الموضوع، فإنّ الخطابة يُستثنى من عموم موضوعها المطالب العلميّة الّتي يُطلب فيها اليقين، فإنّ استعمال الأُسلوب الخطابيّ فيها مَعيبٌ مُستهجَنٌ إذا كان المخاطب بها الخاصّة، و إن جاز استعمال الأُسلوب الجدَليّ لإلزام الخصم و إفحامه أو لتعليم المبتدئين. كما أنّه على العكس لا يحسُن من الخطيب أن يستعمل البراهين العلميّة و المسائل الدقيقة لغرض الإقناع.

٢ ـ في الغاية، فإنّ غاية الجدَليّ الغلَبة بإلزام الخصم و إن لم تحصل له حالة القناعة، و غاية الخطابة الغلَبة بالإقناع.

٣ ـ في الموادّ، فقد تقدّم في الكلام عن «العمود»[١] بيان الفرق فيها، إذ قلنا: إنّ الخطابة تُستعمل فيها مطلق المشهورات الظاهريّة، و في الجدَل لا تُستعمل إلّا الحقيقيّة.

و هناك فروق أُخرى لا يهمّنا التعرّض لها. و سيأتي في باب إعداد المنافرات التشابه بين الجدَل و المنافرة بالخصوص و الفرق بينهما كذلك[٢].

ـ ١٢ ـ
أركان الخطابة[٣]

أركان الخطابة المقوِّمة لها ثلاثة: القائل (و هو الخطيب) و القول (و هو الخطاب) و المستمع.

ثمّ المستمع ثلاثة أشخاص على الأكثر: مخاطَب، و حاكم، و نَظّارة. و قد يكون مخاطَباً فقط.

١ ـ **المخاطَب**، و هو الموجَّه إليه الخطاب، و هو الجمهور، أو من هو الخصم

(١) تقدّم آنفاً تحت رقم ـ ١١ ـ.
(٢) راجع ص ٤٦٦.
(٣) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٤١.

في المفاوضة و المحاورة.

٢ ـ **الحاكم**، و هو الّذي يحكم للخطيب أو عليه، إمّا لسلطةٍ عامّة له في الحكم شرعيّة أو مدنيّة، أو لسلطةٍ خاصّة برضا الطرفين إذ يحكّمانه و يضعان ثقتهما به و إن لم تكن له سلطة عامّة.

٣ ـ **النَظّارة**، و هم المستمعون المتفرّجون الّذين ليس لهم شأن إلّا تقوية الخطيب أو توهينه، مثل أن يهتفوا له أو يصفّقوا باستحسان و نحوه، حسب ما هو عادة شَعبهم في تأييد الخطباء، و مثل أن يسكتوا في موضع التأييد و الاستحسان أو يظهروا توهينه بهتافٍ و نحوه، و ذلك إذا أرادوا توهينه. و النَظّارة عادةٌ مألوفةٌ عند بعض الأُمم الغربيّة في المحاكمات، و لهم تأثير في سير المحاكمة و ربما يُسمّونهم «العُدول» أو «المعدّلين».

و ليس وجود الحاكم و النَظّارة يلازم في جميع أصناف الخطابة، بل في خصوص المشاجرات، كما سيأتي.

ـ ١٣ ـ
أصناف المخاطبات(١)

إنّ الغرض الأصليّ لصاحب الصناعة الخطابيّة على الأغلب إثبات فضيلة شيءٍ مّا أو رذيلته، أو إثبات نفعه أو ضرره. و لكن لا أيّ شيءٍ كان، بل الشيءُ الّذي له نفعٌ أو ضررٌ للعموم بوجهٍ من الوجوه على نحوٍ له دخالة في المخاطبين و علاقةٌ بهم.

و هذا الشيء لا يخلو عن حالاتٍ ثلاث:

١ ـ أن يكون حاصلاً فعلاً، فالخطابة فيه تُسمّى «منافرة».

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٤٦.

٢ ـ أن يكون غير حاصلٍ فعلاً و لكنّه حاصلٌ في الماضي، فالخطابة فيه تُسمّى «مشاجرة».

٣ ـ أن يكون غير حاصلٍ فعلاً أيضاً و لكنّه يحصلُ في المستقبل، فالخطابة فيه تُسمّى «مشاورة» و هي أهمّ الأصناف:

فالمفاوضات الخطابيّة على ثلاثة أصناف:

١ ـ **المنافرات**، المتعلّقة بالحاصل فعلاً، فإن قرّر الخطيبُ فضيلته أو نفعه سُمّيت «مدحاً» و إن قرّر ضدّ ذلك سُمّيت «ذمّاً».

٢ ـ **المشاجرات**، و تسمّى «الخصاميّات» أيضاً، و هي المتعلّقة بالحاصل سابقاً. و لا بدّ أن تكون الخطابة لأجل تقرير وصول فائدته و نفعه أو ما فيه من عدلٍ و إنصافٍ إن كان نافعاً، و لأجل تقرير وصول ضرره أو ما فيه من ظلم و عدوان، فمن الجهة الأُولى تُسمّى الخطابة «شُكراً» إمّا أصالةً عن نفسه أو نيابةً عن غيره، و إنّما سُمّيت كذلك لأنّ تقريرَ الخطيب يكون اعترافاً منه للمخاطبين بفضيلة ذلك الشيء فلا يقع فيه نزاعٌ منهم. و من الجهة الثانية تُسمى الخطابة «شكاية» إمّا عن نفسه أو عن غيره. و المدافع يُسمّى «معتذراً» و المعترَف به «نادماً».

٣ ـ **المشاورات**، المتعلّقة بما يقع في المستقبل، و لا محالة أنّ الخطابة حينئذٍ لا تكون من جهة وجوده أو عدمه، فإنّ هذا ليس شأن هذه الصناعة، بل لا بدّ أن تكون من جهة ما فيه من نفعٍ و فائدةٍ فينبغي أن يُفعل، فتكون الخطابة فيه ترغيباً و تشويقاً و إذناً في فعله. أو من جهة ما فيه من ضررٍ و خسارةٍ فينبغي أن لا يُفعل، فتكون الخطابة فيه تحذيراً و تخويفاً و منعاً من فعله.

فهذه الأنواع الثلاثة هي الأغراض الأصليّة الّتي تقع للخطيب.

و قد يتوصّل إلى غرضه ببيان أُمورٍ تقع في طريقه و تكون ممهّدة للوصول إليه و مُعينة للإقناع و تُسمّى «التصديرات» مثل أن يمدح شيئاً أو شخصاً، فينتقل منه إلى المشاورة للتنظير بما وقع أو لغير ذلك.

و التشبيب الّذي يستعمله الشعراء سابقاً في صدر مدائحهم من هذا القبيل، فإنّ الغرض الأصليّ هو المدح، و التشبيب تُصدَّر به القصيدة للتوصّل إليه. و كثيراً مّا لا يكون الشاعر عاشقاً و إنّما يتشبّه به اتّباعاً لعادة الشعراء.

و في هذا العصر يمهّد خطباء المنبر الحسينيّ أمامَ مقصودهم من ذكر فاجعة الطفّ بيان أُمورٍ تاريخيّة أو أخلاقيّة أو دينيّة من موعظةٍ و نحوها، و ما ذاك إلّا لجلب انتباه السامعين أو لإثارة شعورهم و انفعالاتهم مقدّمةً للغرض الأصليّ من ذكر الفاجعة.

ـ ١٤ ـ

صوَر تأليف الخطابة[١] و مصطلحاته

قد قلنا في الجدَل: إنّ المعوَّل في تأليف صوَره غالباً على القياس و الاستقراء[٢]. و في الخطابة أكثر ما يعوَّل على القياس و التمثيل و إن استُعمل الاستقراء أحياناً.

و لا يجب في القياس و غيره عند استعماله هنا أن يكون يقينيّاً من ناحية تأليفه، أي لا يجب أن يكون حافظاً لجميع شرائط الإنتاج، بل يكفي أن يكون تأليفُه منتِجاً بحسب الظنّ الغالب و إن لم يكن منتِجاً دائماً، كما لو تألّف القياس مثلاً على نحو الشكل الثاني من موجَبتين، كما يقال: «فلانٌ يمشي متأنّياً فهو مريض» فحُذفت كبراه الموجَبة و هي «كلّ مريض يمشي متأنّياً» مع أنّ الشكل

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٤٣. (٢) راجع ص ٤٠٨.

الثاني من شروطه اختلاف المقدّمتين بالكيف.

و كذلك قد يُستعمل التمثيل في الخطابة خالياً من جامعٍ حيث يفيد الظنّ بأنّ هناك جامعاً، مثل أن يقال: «مرّ بالأمس من هناك رجلٌ مسرعٌ و كان هارباً، و اليوم يمرّ مسرعٌ آخرَ من هنا، فهو هارب».

و كذلك يُستعمل الاستقراء فيها بدون استقصاء لجميع الجزئيّات، مثل أن يقال: «الظالمون قصيرو الأعمار، لأنّ فلان الظالم و فلان و فلان قصيرو الأعمار» فيُعدّ جزئيّات كثيرة يُظنّ معها إلحاق القليل بالأعمّ الأغلب.

و بحسب تأليف صوَر الخطابة **مصطلحات** ينبغي بيانها، فنقول:

١ ـ **التثبيت**: و المقصود به كلُّ قولٍ يقع حجّةً في الخطابة و يمكن فيه أن يوقع التصديق بنفس المطلوب بحسب الظنّ، سواء كان قياساً أو تمثيلاً.

٢ ـ **الضمير**: و المقصود به التثبيت إذا كان قياساً. و الضمير باصطلاح المناطقة في باب القياس: كلّ قياسٍ حُذفت منه كبراه. و لمّا كان اللائق في الخطابة أن تُحذف من قياسها كبراه للاختصار من جهةٍ و لإخفاء كِذب الكبرى من جهةٍ أُخرى سمّوا كلَّ قياسٍ هنا «ضميراً» لأنّه دائماً أو غالباً تُحذف كبراه.

٣ ـ **التفكير**: و هو الضمير نفسُه، و يُسمّى «تفكيراً» باعتبار اشتماله على الحدّ الأوسط الّذي يقتضيه الفكر.

٤ ـ **الاعتبار**: و يقصدون به التثبيت إذا كان تمثيلاً، فيقولون مثلاً: «يساعد على هذا الأمر الاعتبار». و هذه الكلمة شائعة الاستعمال عند الفقهاء، و ما أحسب إلّا أنّهم يريدون هذا المعنى منها.

٥ ـ **البرهان**: و هو كلُّ اعتبارٍ يستتبع المقصود بسرعة، فهو غير البرهان المصطلح عليه في صناعة البرهان، فلا تغرّنّك كلمة «البرهان» في بعض الكتب

الجدَليّة و الخطابيّة.

٦ ـ **الموضع**: و المقصود به هنا كلّ مقدّمة من شأنها أن تكون جزءاً من التثبيت، سواء كانت مقدّمةً بالفعل أو صالحةً للمقدّميّة، و هو غير الموضع المصطلح عليه في صناعة الجدَل، و معنى «الموضع» هناك يُسمّى «نوعاً»هنا. و سيأتي في الباب الثاني.

و لا بأس بالبحث عن الضمير و التمثيل اختصاراً هنا:

ـ ١٥ ـ

الضميـر

للضمير شأنٌ خاصٌّ في هذه الصناعة، فإنّ على الخطيب أن يكون متمكّناً من إخفاء كبراه في أقيسته أو إهمالها. إنّ باقي الصناعات قد تُحذف الكبرى في أقيستها و لكن لا لحاجةٍ و غرضٍ خاصّ، بل لمجرّد الإيجاز عند وضوح الكبرى. أمّا في الخطابة فإنّ إخفاءها غالباً ما يضطرّ إليه الخطيب بما هو خطيب لأحد أُمورٍ:

١ ـ إخفاء عدم الصِدق الكلّيّ فيها، مثل أن يقول: «فلانٌ يكفّ غضبَه عن الناس فهو محبوب» فإنّه لو صرّح بالكبرى و هي «كلّ من كفّ غضبَه عن الناس هو محبوبٌ لهم» ربما لا يجدْها السامع صادقةً صِدقاً كلّيّاً، و قد يتنبّه بسرعةٍ إلى كِذبها، إذ قد يعرف شخصاً معيّناً متمكّناً من كفّ غضبه و مع ذلك لا يحبّه الناس.

٢ ـ تجنّب أن يكون بيانه منطقيّاً و علميّاً معقّداً، فلا يميل إليه الجمهور الّذي من طبعه الميل إلى الصوَر الكلاميّة الواضحة السريعة الخفيفة. و السرّ: أنّ ذكر الكبرى يصبغه بصبغة الكلام المنطقيّ العلميّ الّذي ينصرف عن الإصغاء إليه الجمهور، بل قد يُثير شكوكهم و عدمَ حُسن ظنّهم بالخطيب أو سخريّتهم به.

٣ ـ تجنّب التطويل، فإنّ ذكر الكبرى غالباً يبدو مستغنياً عنه، و الجمهور إذا أحسّ أنّ الخطيب يذكر ما لا حاجة إلى ذكره أو يأتي بالمكرَّرات يسرع إليه المَلل و الضجَر و الاستيحاش منه، و قد يؤثّر فيه ذلك انفعالاً معكوساً فيُثير في نفوسهم التهمة له في صِدق قوله، فلذلك ينبغي للخطيب دائماً تجنّب زيادة الشرح و التكرار المملّ، فإنّه يُثير التهمة في نفوس المستمعين و شكوكهم في قولهم و ضجْرهم منه.

و بعد هذا، فلو اضطرّ الخطيب إلى ذكر الكبرى ـ كما لو كان حذفها يوجب أن يكون خطابه غامضاً ـ فينبغي أن يوردها مهملةً حتّى لا يظهر كِذبها لو كانت كاذبة، و أن لا يوردها بعبارةٍ منطقيّةٍ جافّة.

و صَنعة الخطابة تعتمد كثيراً على المقدرة في إيراد الضمير أو إهمال الكبرى، فمن الجميل بالخطيب أن يراقب هذا في خطابه. و هذا ما يحتاج إلى مِرانٍ و صَنعةٍ و حَذقٍ. و الله تعالى قبل ذلك هو المسدِّد للصواب الملهِم للمعرفة.

ـ ١٦ ـ

التمثيل

سبق أن قلنا ـ في الفصل ١٤ ـ: إنّ الخطابة تعتمد على القياس و التمثيل، و في الحقيقة تعتمد على التمثيل أكثر، نظراً إلى أنّه أقرب إلى أذهان العامّة و أمكن في نفوسهم. و هو في الخطابة يقع على أنحاء ثلاثة:

١ ـ أن يكون من أجل اشتراك الممثَّل به مع المطلوب في معنىً عامٍّ يُظنّ أنّه العلّة للحكم في الممثَّل به، و هذا النحو هو التمثيل المنطقيّ الّذي تقدّم الكلام فيه آخر الجزء الثاني[1].

٢ ـ أن يكون من أجل التشابه في النسبة فيهما، كما يقال مثلاً: كلّما زاد تواضع

(١) راجع ص ٣٣٦.

المتعلّم زادت معارفه بسرعة، كالأرض كلّما زاد انخفاضها انحدرت إليها المياه الكثيرة بسرعة.

و كلٌّ من هذين القسمين قد يكون الاشتراك و التشابه في النسبة حقيقة.

و قد يكون بحسب الرأي الواقع، كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَوْرٰاةَ ثُمّ لَمْ يَحْمِلُوهٰا كَمَثَلِ الْحِمٰارِ يَحْمِلُ أسْفٰاراً﴾[1] أو كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أنبَتَتْ سَبْعَ سَنٰابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ...﴾[2].

و قد يكون بحسب رأيٍ يظهر و يلوح سداده لأوّل وهْلةٍ و يُعلم عدم صحّته بالتعقيب، كقول عمر بن الخطّاب يومَ السقيفة: «هيهات! لا يجتمع اثنان في قَرَن»[3] و القَرَن ـ بالتحريك ـ الحبل الّذي يُقرن به البعيران؛ قال ذلك ردّاً على قول بعض الأنصار: «منّا أميرٌ و منكم أمير» بينما أنّ هذا القائل غرضه أنّ الإمارة مرّةً لنا و مرّةً لكم، لا على أن يجتمع أميران في وقتٍ واحدٍ حتّى يصحّ تشبيهه باجتماع اثنين في قَرَن؛ على أنّه أيّة استحالة في الممثَّل به، و هو أن يجتمع بعيران في حبلٍ واحد يُقرنان به لو أراد هذا القائل اجتماع أميرين في آنٍ واحد، فالاستحالة في الممثَّل نفسِه لا في الممثَّل به.

٣ ـ أن يكون التمثيل بحسب الاشتراك بالاسم فقط، و قد ينطلي هذا أمره على غير المتنبّه المثقّف. و هو مغالطة، و لكن لا بأس بها في الخطابة حيث تكون مقنعة و موجبة لظنّ المستمعين بصِدقها.

مثاله: أن يحبّب الخطيب شخصاً و يمدحه لأنّ شخصاً آخرَ محبوبٌ ممدوحٌ له هذا الاسم. أو يتشاءم من شخصٍ و يذمّه لأنّ آخرَ له اسمه معروفٌ بالشرّ و المساوئ.

---

(١) الجُمُعة: ٥. (٢) البقرة: ٢٦١.

(٣) تاريخ الطبري: ج ٢ ص ٤٥٧، الكامل لابن الأثير: ج ٢ ص ٣٢٩.

و يشبه أن يكون من هذا الباب قول الأرّجانيّ:

يزداد دمـعي عـلى مـقدار بُـعدهم تزايد الشُهُب إثر الشمس في الأُفقِ

فحَكم بتزايد الدموع على مقدار بُعد الأحبّة قياساً على تزايد الشُهُب بمقدار تزايد بُعد الشمس في الأُفق، لاشتراك الدموع و الشُهُب بالاسم إذ تُسمّى الدموع بالشُهُب مجازاً، و لاشتراك الحبيب و الشمس بالاسم إذ يُسمّى الحـبيب شـمساً مجازاً.

المبحث الثاني: الأنواع

ـ ١ ـ

تمهـيد

تقدّم في الفصل ١٤ من الباب الأوّل[١] أنّ الموضع في اصطلاح هذه الصناعة كلّ مقدّمة من شأنها أن تكون جزءاً من التثبيت. و هـو غير الموضع بـاصطلاح صناعة الجدَل، بل إنّما هو بمنزلة الموضع في صناعة الجدَل يُسمّى هنا «نـوعاً» و هو ـ أي: النوع ـ كلّ قانونٍ تُستنبط منه المواضع، أي: المقدّمات الخطابيّة.

مثلاً يقال لنقل الحكم من الضدّ إلى ضدّه: «نوع» إذ منه تُستخرج المواضـع الموصلة إلى المطلوب الخطابيّ، فيقال مثلاً: إذا كان خالدٌ عـدوّاً فـهو يسـتحقّ الإساءة، فأخوه لمّا كان صديقاً فهو يستحقّ الإحسان. فهذه القضيّة «موضع» و هي من «نوع» نقل الحكم من الضدّ إلى ضدّه.

ثمّ إنّه لمّا كان المجادل مضطرّاً إلى إحضار المواضع في ذهنه و إعدادها لكي يستنبط منها ما يحتاجه من المقدّمات المشهورة فكذلك الخطيب يلزمه أن يحضر لديه و يُعدّ الأنواع لكي يَستنبط منها ما يحتاجه من المواضع (المقدّمات المقنعة).

---

(١) راجع ص ٤٦١ .

و كلّ خطيبٍ في أيّ صنفٍ من أصناف المفاوضات الخطابيّة له أنواع خاصّة و قواعد كلّيّة تخصّه يستفيد منها في خطابه، فلذلك اقتضى أن نُنبّه على بعض هذه الأنواع في أصناف الخطابة للاستئناس و للتنبيه على نظائرها، كما صنعنا في مواضع الجدل، فنقول:

ـ ٢ ـ

الأنواع المتعلّقة بالمنافرات

تقدّم في البحث ١٣ معنى «المنافرات»[١] أنّها الّتي تُثبت مدحاً أو ذمّاً، إمّا للأشخاص أو للأشياء باعتبار ما هو حاصل في الحال، فيقرّر الخطيب فضيلته أو نفعه في المدح أو يقرّر ضدّهما في الذمّ. و إنّما سُمّيت «منافرات» لأنّ[٢] بها يتنافر الناس و يختلفون، و يروم بعضُهم قهرَ بعضٍ بقوله و بيانه.

و من هذه الناحية تشبه الخطابة الجدَل، و إنّما الفرق من وجهين:

١ ـ أنّه في الخطابة ينفرد الخطيب في ميدانه، و في الجدَل يكون الكلام للخصمين سؤالاً و جواباً و ردّاً و بدلاً.

٢ ـ أنّ غرض الخطيب أن يبعث المستمعين على عمل الأفعال الحسنة و التنفّر من الأفعال السيّئة لا لمجرّد المدح و الذمّ، و المجادل ليس غرضه إلّا التغلّب على خصمه، و ليس همّه أن يعمل به أحدٌ أو لا يعمل. و بالاختصار: غرضُ الخطيب إقناع الغير بفضل الفاضل و نقص المفضول ليعمل على مقتضى ذلك، و غرض المجادل إرغام الغير على الاعتراف بذلك.

و بين الأُسلوبين بونٌ بعيد، فإنّ الأوّل يتطلّب الرفق و اللين و الاستحواذ على مشاعر المخاطَب و رضاه، و الثاني لا يتطلّب ذلك، فإنّ غرضه يتمّ حتّى لو اعترف

---

(١) راجع ص ٤٥٨.

(٢) في الأصل «فلأنّ» وما أثبتناه أولى.

الخصم مرغماً مقهوراً.

إذا عرَفت ذلك فعلى الخطيب في المنافرات أن يكون مطّلعاً على أنواع جمال الأشياء و قُبحها. و لكلّ شيءٍ جمالٌ و قُبحٌ بحسبه، ففي الإنسان جمالُه بالفضائل و قُبحه بالرذائل، و باقي الأشياء جمالُها بكمال صفاتها اللائقة بها و قُبحها بنقصها.

ثمّ الإنسان مثلاً فضيلته أن تكون له ملَكةٌ تقتضي فعل الخيرات بسهولة، كفضيلة الحكمة و العلم و العدالة و الإحسان و الشجاعة و العفّة و الكرَم و المروّة و الهمّة و الحِلم و أصالة الرأي. و هذه أُصول الفضائل، و يتبعها ممّا يدخل تحتها كالإيثار الّذي يدخل تحت نوع الكرَم، أو ممّا يكون سبباً لها كالحياء الّذي يكون سبباً للعفّة، أو ممّا يكون علامةً عليها كصبر الأمين على تحمّل المكاره في سبيل المحافظة على الأمانة، فإنّ هذا الصبرَ علامةٌ على العدالة.

و أمّا باقي الأشياء غير الإنسان فكمالها بحصول الصفات المطلوبة لمثلها، و قد قلنا: لكلّ شيءٍ جمالٌ و قُبحٌ بحسَبه، فكمال الدار مثلاً و جمالُها باشتمالها على المرافق المحتاج إليها و سعتها و جِدّة بنائها و ملاءمة هندستها للذوق العامّ... و هكذا. و كمال المدينة مثلاً و جمالها بسعة شوارعها و تنسيقها و نظافتها و كثرة حدائقها و تهيئة وسائل الراحة فيها و الأمن و حُسن مائها و هوائها و جِدّة بناء دورها... و هكذا.

و على الخطيب بالإضافة إلى ذلك أن يكون قادراً على مدح ما هو قبيحٌ بمحاسن قد يظنّ الجمهور أنّها ممّا يستحقّ عليها المدح و الثناء، مثل أن يصوِّر فسق الفاسق بأنّه من باب لطف المعاشرة و خفّة الروح، و يصوِّر بلاهة الأبله أنّها بساطة نفسٍ و صفاء سريرةٍ و قلّة مبالاةٍ بأُمور الدنيا و اعتباراتها، و يصوِّر متتبّع عورات الناس الهمّاز الغمّاز بأنّه محبٌّ للصراحة أو أنّه لا تأخذه في سبيل قول الحقّ لومةُ لائم. و يصوِّر الحاكم المرتشي بأنّه يسهّل بالرشوة أُمور الناس و يقضي

حوائجهم ... و هكذا يمكن تحوير كثير من الرذائل و النقائص إلى ما يشبه أن يكون من الفضائل و الكمالات في نظر الجمهور.

و كذلك ـ على العكس ـ يمكن تحوير جملة من الفضائل إلى ما يشبه أن يكون من الرذائل و النقائص في نظر الجمهور، كوصف المحافظ على دينه بأنّه جافٌّ متزمّتٌ أو رجعيٌّ خرافيّ، أو وصف الشجاع بأنّه مجنونٌ متهوّر، أو وصف الكريم بأنّه مسرفٌ مبذّر... و هكذا. و الكثير من هذا يحتاج إلى حذلقة و بُعد نظر.

و إذ عرَفت وجوه مقتضيات المدح يمكن أن تعرف بمناسبتها وجوه مقتضيات الذمّ، لأنّها أضدادها.

ـ ٣ ـ
الأنواع المتعلّقة بالمشاجرات

تقدّم في معنى المشاجرات أنّها تتعلّق بالحاصل سابقاً[١]. و ذلك لبيان ما حدث كيف حدث، هل حدث على وجهٍ جميلٍ ممدوحٍ أو على وجهٍ مذموم؟ فتكون المشاجرة شُكراً أو شكايةً أو اعتذاراً أو ندَماً و استغفاراً.

و «الشكر» إنّما يكون بذكر محاسن ما حدث و كمالاته إنساناً أو غير إنسان، على حسَب ما تقدّم من البيان الإجماليّ عن محاسن الأشياء و كمالاتها في المنافرات، فلا حاجة إلى إعادته.

و إنّما الّذي ينبغي بيانه ما يختصّ بـ«الشكاية» ثمّ «الاعتذار» و «الندم» فنقول:

لا تصحّ «الشكاية» إلّا من الظلم و الجَور. و حقيقة الجَور هو الإضرار بالغير

(١) راجع ص ٤٥٨.

على سبيل المخالفة للشرع بقصدٍ و إرادة.

و المقصود من «الشرع» ما هو أعمّ من الشريعة المكتوبة و غير المكتوبة، و المكتوبة مثل الأحكام المنزّلة الإلهيّة و القوانين المدنيّة و الدوليّة، و غير المكتوبة ما تطابق عليها آراء العقلاء أو آراء أُمّةٍ بعينها و كان المعتدي منها، أو آراء قُطْره أو عشيرته أو نحو ذلك.

فما تطابق عليها آراء الجميع هي «المشهورات المطلقة» و الباقي هي من «المشهورات الخاصّة». و مثال الأخيرة «النهوَة» باصطلاح عرب العراق في العصور الأخيرة، فإنّها عند غير المتحضّرين منهم شريعة غير مكتوبة، و هي أنّ للرجل الحقّ في منع تزوّج ابنة عمّه من أجنبيّ، فالأجنبيّ إذا تزوّجها من دون رخصة ابن عمّها و إذنه عدُّوه في عُرفهم جائراً غاصباً و قد يُهدر دمُه و إن كان هذا العُرف يُعدّ في الشريعة المكتوبة الإسلاميّة و غيرها ظُلماً و جَوراً و أنّ «الناهي» هو الجائر الظالم.

ثمّ «المخالفة للشرع» إمّا أن تقع في المال أو العِرض أو النفس، ثمّ إمّا أن تكون على شخصٍ أو أشخاصٍ معيّنين، أو تقع على جماعةٍ اجتماعيّة كالدولة و الوطن و الأُمّة و العشيرة.

و على هذا فينبغي للخطيب المشتكي أن يَعرف معنى الجَور و بواعثه و أسبابه، و ما هي الأسباب الّتي تقتضي سهولته أو صعوبته، و متى يكون عن إرادةٍ و قصد، و كيف يكون كذلك. و كلُّ هذه فيها أبحاثٌ واسعة تُطلَب من المطوّلات.

و أمّا «الاعتذار» فحقيقته التنصّل ممّا ذكره المتظلّمُ المشتكي و دفع تظلّمه. و هو يقع بأحد أمرين:

١ ـ إنكار وقوع الظُلم رأساً.

٢ ـ إنكار وقوعه على وجهٍ يكون ظُلماً و جَوراً، فإنّ كثيراً من الأفعال إنّما

تقع عدلاً حَسنةً و ظُلماً قبيحةً بالوجوه و الاعتبار إمّا من جهة القصد و إمّا من جهة اختلاف الشريعة المكتوبة مع الشريعة غير المكتوبة، كما مثّلناه بالنهوَة.

و أمّا «الندم» فهو الإقرار و الاعتراف بالظُّلم. و قد يُسمّى استغفاراً. و ذلك بأن يلتمس العفو عن العقوبة و التفضّل بإسقاط ما يلزم من غرامةٍ و نحوها. و للاستغفار و الاعتذار أساليب يطولُ شرحُها.

ـ ٤ ـ

الأنواع المتعلّقة بالمشاورات

لمّا كانت غايةُ الخطيب في المشاورة إقناع الجمهور على فعل ما هو خيرٌ لهم و فيه مصلحتهم و الإقلاع عن المساوئ و الشرور و ما يضرّهم ناسبَ أن لا يبحث إلّا عمّا يقع تحت اختيارهم من الخيرات و الشرور، أو ما له مساسٌ باختيارهم و إن كان في نفسه خارجاً عن اختيارهم.

و هذا الثاني كالأرض السبخة مثلاً فإنّ سوءها و ضررَها ليس باختيار المزارعين و لا من أفعالهم، و لكن يمكن أن يكون لها مساسٌ باختيارهم بأن يجتنبوا الزراعة فيها مثلاً فيمكن أن يوصي الخطيب بذلك و يدخل في غرضه.

أمّا ما لا يقع تحت اختيارهم و ما ليس له مساسٌ به أصلاً فليس للمشاور أن يتعرّض له.

و الأنواع الّتي تتعلّق بالمشاورات على قسمين رئيسين:

(القسم الأوّل) ما يتعلّق بالأُمور العظام، و هي أربعة:

١ ـ **الأُمور الماليّة العامّة**: من نحو صادرات الدولة و وارداتها، و ما يتعلّق في دخل الأُمّة و مصروفاتها. فالخطيب فيها ينبغي أن يطّلع على القوانين الّتي تخصّها

و على العلوم التجاريّة و الماليّة و ما له دخلٌ في زيادة الثروة أو نقصها.

٢ ـ الحرب و السلم: فالخطيب فيه لا يستغني عن معرفة القوانين العسكريّة و العلوم الحربيّة و أُصول تنظيم الجيوش و قيادتها، مع الاطّلاع على تاريخ الحروب و الوقائع و سرّ نشوبها و إخمادها، و الوسائل اللازمة للهجوم و الدفاع، و ما يتحقّق به النصر، و ما يتمكّن به من النجاة من الهزيمة. كما ينبغي أن يكون عارفاً بما يُثير الغيرة و الحَميّة في نفوس الجنود و ما يشجّعهم و يُثبت عزائمهم و يشحَذ هِممهم، و يهوّن عليهم الموت في سبيل الغاية الّتي يحاربون لأجلها. و أن يكون عارفاً بما يُثير في نفوس الأعداء الخوف و الرهبة و ضعف الهمّة و اليأس من النصر و توقّع الهزيمة، و نحو ذلك ممّا يُسمّى في الاصطلاح الجديد بـ«حرب الأعصاب».

٣ ـ المحافظة على المدن: و العلوم الّتي تخصّها و لا يستغني الخطيب عن معرفتها هي علوم هندسة البناء و المسح و تنظيم الشوارع، و ما تحتاجه البلدة في مجاري مياهها و تنويرها و تعبيد طُرقها و نظافتها، و نحو ذلك.

٤ ـ الاجتماعيّات العامّة: كالشرائع و السنن من دينيّة أو مدنيّة أو سياسيّة. ففي المصلحة الدينيّة مثلاً ينبغي للخطيب أن يكون عارفاً بالشريعة السماويّة، حافظاً لآثارها مطّلعاً على تاريخها، مُلِمّاً بأُصول العقائد و فروع تلك الشريعة.

أمّا لو كان خطيباً في غايةٍ سياسيّةٍ أو نحوها فينبغي أن يكون خبيراً بما يخصّها من قوانين و علوم و ما يكتنفها من تاريخ و حوادث و تقلّبات. فالسياسيّ يحتاج إلى العلوم السياسيّة و الخِبرة بأُمورها، و الأخلاقيّ يحتاج إلى علم الأخلاق، و الحاكم و المحامي إلى القوانين الشرعيّة و المدنيّة.

و على الإجمال: أنّ الخطيبَ في الأُمور الاجتماعيّة ـ لا سيّما مريد المحافظة على سنّةٍ أو دولة ـ يلزم فيه أن يكون أعلم و أمهر الخطباء الآخرين، و أعرف

بنفسيّات الجمهور و مصالحهم، لأنّ موقفه مع الجمهور من أدقّ المواقف و أصعبها.

بل هذا الباب ـ باب المشاورة ـ على العموم من أخطر أبواب الخطابة و أشقّها، فقد يسقط الرجل الدينيّ و السياسيّ في نظر الجمهور لأتفه الأسباب. و كم شاهدنا و سمعنا رئيسَ دولةٍ أو مرشدَ قطرٍ أو مرجعاً دينيّاً لفرقةٍ بينما هو في القمّة من عظمته إذا به يهوي بين عشيّةٍ و ضُحاها من بُرجه الرفيع محطّماً لخطأةٍ صغيرةٍ ارتكبها، أو لأمرٍ فعلَه أو قالَه معتقداً فيه الصلاح فاتّهمه الجمهور بالخيانة أو الخَطَل، أو ظنّوا فيما عملَه أو رآه الفسادَ و الضرر.

و الجمهور لا صبر له على كتمان رأيه أو تأجيل التعبير عنه إلى وقتٍ آخر، كما لا يَعرف المجاملة و المداراة و المداهنة و المماشاة، و لا يَفهم البرهان و الدليل حينئذٍ إلّا القوّة تسكته أو السيف يفنيه.

هذا، و إنّ حصرَ كلُّ ما ينبغي للخطيب في باب الاجتماعيّات من معرفةٍ لا يسعه هذا المختصر، و كفى ما أشرنا إليه.

و نزيد هنا أنّه على العموم من أهمّ ما يلزم له ـ بعد معرفة كلّ ما يتعلّق بفرعه المختصّ به ـ أن يكون مطّلعاً على علم الاجتماع و علم النفس. و أهمّ من ذلك الخِبرَة في تطبيقهما، و تشخيص نفسيّات الجماهير المستمعين له، و معرفة تاريخ مَن سَبقَه من القادة و الرؤساء و الاستفادة من تجاربهم منضمّة إلى تجاربه الشخصيّة. و أهمّ من ذلك كلّه المواهب الشخصيّة الّتي أشرنا إليها سابقاً، فإنّه كم من خطيبٍ موهوبٍ يبزّ أعلم العلماء و هو لم يدرس علوم الاجتماع، إذ يسوقه ذكاؤه و فطرته إلى معرفة ما يقتضيه ذلك الاجتماع و ما يتطلّبه، فيستطيع أن يُهيمن عليه و يُسخّره ببيانه و يُسحره بأُسلوبه.

(القسم الثاني الرئيسيّ) ما يتعلّق بالأُمور الجزئيّة:

و هي غير محدودة و لا معدودة، فلذلك لا يمكن ضبطها، و إنّما يتبع فيها نباهة الخطيب و فطنته. غير أنّها تشترك في شيءٍ واحدٍ عامّ هو: طلب صلاح الحال، فلذلك من جهةٍ عامّةٍ ينبغي للخطيب أن يعرف:

أوّلاً: معنى «صلاح الحال» مثل أن يقال: إنّه في الإنسان استجماع الفضائل النفسيّة و الجسميّة، أو الحصول على الخيرات و المنافع الّتي بها السعادة في الدنيا و الآخرة، أو الحصول على الملذّات و إشباع الشهوات مع محبّة القلوب و احترام الناس في الحضور و الثناء عليه في الغيبة... و هكذا، على حسَب اختلاف الآراء و الأنظار في معنى صلاح حال الإنسان.

و **ثانياً**: الأمور الّتي بها يتحقّق صلاح الحال، مثل فضيلة النفس بالحكمة و الأخلاق و نحوها ممّا تقدّم، و مثل فضيلة البدن بالصحّة و قوّة العضلات و الجمال و اعتدال البُنية، و مثل طهارة الأصل و نباهة الذكر و الكرامة و الشرف و الثروة و كثرة الأتباع و الأنصار و حُسن الحظّ، و نحو ذلك.

و **ثالثاً**: طُرق اكتساب هذه الأُمور واحدةً واحدة، و أحسن الوسائل و أسهلها في الحصول عليها، مثل أن يعرف أنّ الحكمة و المعرفة تحصل بالجِدّ و التحصيل و الإخلاص لله تعالى و التجرّد عن مغريات الدنيا، و أنّ الصحّة تحصل بالرياضة و تنظيم المأكولات، و أنّ الثروة تحصل بالزراعة أو التجارة أو الصناعة... و هكذا.

و **رابعاً**: الأُمور النافعة في تحصيل تلك الخيرات و المعينة لوسائلها، كالسعي و انتهاز الفُرَص، و التضحية بكثير من الملذّات، و الصِدق و الأمانة. و بعكسها الأُمور الضارّة كالركون إلى الراحة و الكسل و إيثار اللذّة و اللهو و البطالة، و نحو ذلك.

و **خامساً**: ما هو الأفضل من الخيرات و الأنفع و بأيّ شيءٍ تتحقّق الأفضليّة،

مثل أنّ الأعمّ الشامل أفضل ممّا هو دونه في الشمول، و الدائم خيرٌ من غير الدائم، و ما هو أكثر نفعاً أحسنُ ممّا هو أقلّ، و ما يستتبع نفعاً آخرَ أنفعُ ممّا لا يستتبع... و هكذا.

هذه جملة الأنواع المتعلّقة بأصناف الخطابة الثلاثة، و هناك أنـواع أُخـرى مشتركة يطول الكلام عليها كأنواع ما يعدّ للاستدراجـات و مـا يـتعلّق بـإمكان الأُمور أضربنا عنها اختصاراً.

المبحث الثالث: التوابع

ـ ١ ـ

تمهيد

تقدّم معنى «العمود» و «الأعوان»[1] و ذكرنا هناك أقسام الأعوان من الشهادة و الاستدراجات الّتي هي خارجة عن نفس العمود. و كلّ ذلك كان من أجزاء الخطابة.

و هناك وراء أجزاء الخطابة أُمورٌ خارجةٌ عنها مزيِّنةٌ لها و تابعةٌ و متمّمةٌ لها، باعتبار ما لها من التأثير في تهيئة المستمعين لقبول قول الخطيب. و هي على الإجمال ترتبط كلّها بنفس القول و الخطابة، فلذلك تُسمّى بـ«التوابع» و تُسمّى أيضاً «التحسينات» و «التزيينات».

و هي ثلاثة أنواع:

١ ـ ما يتعلّق بنفس الألفاظ.

٢ ـ ما يتعلّق بنظمها و ترتيبها.

٣ ـ ما يتعلّق بالأخذ بالوجوه.

و نحن نشير إلى هذه الأقسام و نوضحها على حسب هذا الترتيب، فنقول:

---

(١) راجع ص ٤٤٧ و ٤٤٨.

ـ ٢ ـ

حال الألفاظ

و المراد منها: ما يتعلّق بهيئة اللفظ مفرداً كان أو مركّباً، و الّتي ينبغي للخطيب أن يراعيها. و أهمّها الأُمور الآتية:

١ ـ أن تكون الألفاظ مطابقة للقواعد النحويّة و الصرفيّة في لغة الخطيب، فإنّ اللحن و الغلط يشوّه الخطاب و يسقط أثره في نفوس المستمعين.

٢ ـ أن تكون الألفاظ من جهة معانيها صحيحة صادقة، بأن لا تشتمل مثلاً على المبالغات الظاهر عليها الكِذب.

٣ ـ أن لا تكون ركيكة الأُسلوب و لا متكلّفاً بها على وجهٍ تخرج عن المحاورة الّتي تصلح لمخاطبة العامّة و الجمهور، بل ينبغي أن يكون أُسلوبها معتدلاً على نحوٍ ترتفع به عن ركاكة الأُسلوب العاميّ و لا تبلغ درجة أُسلوب محاورة الخاصّة الّذي لا ينتفع به الجمهور.

٤ ـ أن تكون وافية في معناها بلا زيادةٍ و فضول، و لا نقصانٍ مخلّ.

٥ ـ أن تكون خالية من الحشو الّذي يفكّك نظامَ الجُمل و ارتباطها، أو يوجب إغلاق الكلام و صعوبة فهمه.

٦ ـ أن يتجنّب فيها الإبهام و الإيهام و احتمال أكثر من معنى، و إن كان ذلك ممّا قد يحسُن في الكلام الشعريّ، و يحسُن من الكُهّان الّذين يريدون أن لا يظهر كِذبهم في تنبُّؤاتهم. و لكنّه لا يحسُن ذلك من الخطيب إلّا إذا كان سياسيّاً حينما يقضي موقفه عليه الفرار من مسؤوليّة التصريح.

٧ ـ أن تكون معتدلة في الإيجاز و الإطناب، لأنّ الإيجاز قد يُخلّ بالمعنى و التطويل يورث المَلل. و الحالات تختلف في ذلك، فقد يكون المستمعون كلّهم

أو أكثرهم على حالٍ من الذكاء و المعرفة يحسُن في خطابهم الإيجاز. و قد يكون المطلوب يستدعي التأكيد و التكرار و التهويل فيحسُن التطويل حتّى مع المستمعين الأذكياء. و على كلّ حال، ينبغي بل يجب تجنّب التكرار الّذي لا فائدة فيه في جميع المواقع. و كذلك إيراد الألفاظ المترادفة لا يحسُن الإكثار منه.

٨ ـ أن تكون خاليةً من الألفاظ الغريبة و الوحشيّة و غير المتداولة، و من التعبيرات الّتي يشمئزّ منها المستمعون كالألفاظ الفُحشيّة، فلو اضطرّ إلى التعبير عن معانيها فليستعمل بدلَها الكنايات.

٩ ـ أن تكون مشتملة على المحسِّنات البديعيّة و الاستعارات و المجازات و التشبيهات، فإنّ هذه كلَّها لها الأثر الكبير في طراوة الكلام و جاذبيّته و حلاوته.

و لكن يجب أن يعلم أنّ الاستعارات و المحسِّنات و نحوها لا تخلو عن غرابةٍ و بُعدٍ على فهم الناس، فلا ينبغي الخروج بها عن حدّ الاعتدال، و ينبغي أن يُراعى فيها الأقرب إلى طبع العامّة و يفضّل منها ما هو مطبوع على المتصنّع المتكلّف به. و يحسُن أن نشبّهها بالغرباء في مجالس الأصدقاء، فإنّ حضورهم لا يخلو من فائدة، و لكنّهم لا بدّ أن يؤثّروا ضيقاً و انقباضاً في نفوس الأصدقاء.

١٠ ـ أن تكون الجُمل مزدوجة موزونة المقاطيع. و معنى «الوزن» هنا ليس الوزن المقصود به في الشِعر، بل معادلتها على الوجوه الآتية، و هي على أنحاء متفاوتة متصاعدة:

أ ـ أن تكون مقاطيع الجُمل متقاربة في الطول و القصر و إن كانت حروفها و كلماتها غير متساوية، مثل قوله: «بكثرة الصمت تكون الهيبة، و بالنَصَفة يكثر المواصلون»[١].

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ١٩ ص ٤٨.

ب ـ أن يكون عدد كلمات المقاطيع متساوية، نحو: «العِلم وراثةٌ كريمة، و الآداب حُللٌ مجدّدة»[١].

ج ـ أن تكون الكلمات بالإضافة إلى تساويها متشابهة و حروفها متعادلة، نحو: «أقوى ما يكون التصنّعُ في أوائله، و أقوى ما يكون الطبعُ في أواخره»[٢].

د ـ أن تكون المقاطيع مع ذلك في المدّ و عدمه متعادلة، نحو: «طلبُ العادة أفضل الأفكار، و كسب الفضيلة أنفع الأعمال». فالأفكارُ تعادل الأعمال في المدّ.

هـ ـ أن تكون الحروف الأخيرة من المقاطيع متشابهة كما لو كانت مسجَّعة، نحو: «الصبرُ على الفقر قناعة، و الصبرُ على الذلّ ضراعة»[٣].

و أحسن الأوزان في الجُمل أن تكون متعادلة مثنى أو ثلاث، أمّا ما زاد على ذلك فلا يحسُن كثيراً، بل قد لا يُستساغ و يكون من التكلّف الممقوت.

ـ ٣ ـ

نظم و ترتيب الأقوال الخطابيّة

كلّ كلامٍ يشتمل على إيضاح مطلوبٍ خطابيّاً أو غيرَ خطابيّ لا بدّ أن يتألّف من جزءين أساسين، هما: الدعوى، و الدليل عليها. و النظم الطبيعيّ يقتضي تقديم الدعوى على الدليل. و قد تقتضي مصلحة الإقناع العكس، و هذا أمرٌ يرجع تقديره إلى نفس المتكلّم.

أمّا الأقوال الخطابيّة فالمناسب لها على الأغلب ـ بالإضافة إلى ذينك الجزءين الأساسين ـ أن تشتمل على ثلاثة أُمورٍ أُخرى: تصدير، و اقتصاص، و خاتمة. و نحن نبيّنها بالاختصار:

---

(١) شرح نهج البلاغة: ج ١٨ ص ٩٣.
(٢) المصدر السابق: ج ٢٠ ص ٣٢٨.
(٣) المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٩٤.

الأوّل: التصدير، و هو ما يوضع أمامَ الكلام و مقدّمةً له ليكون بمنزلة الإشارة و الإيذان بالغرض المقصود للخطيب، و الفائدة منه إعداد المستمعين و تهيئتهم إلى التوجّه نحوَ الغرض. و هو يشبه تنحنح المؤذّن قبل الشروع، و ترنّم المغنّي في ابتداء الغناء. و كذلك كلّ أمرٍ ذي بالٍ يُراد منه لَفت الأنظار إليه ينبغي تصديره بشيءٍ مؤذنٍ به.

و الأحسن في الخطابة أن يكون التصدير مُشعِراً بالمقصود و مُلوِّحاً به، لأنّه إنّما يؤتى به لفائدة تهيئة المستمعين لتقبّل الغرض المقصود. و لأجل هذا يفتتح خطباء المنبر الحسينيّ خطاباتهم بالصلاة على الحسين عليه السلام و التظلّم له. و يفتتح الكُتّاب رسائلهم بالبسملة و نحوها و بالسلام و الشوق إلى المرسَل إليه و بما قد يُشعِر بالمراد، كما هو المألوف عند أصحاب الرسائل في العصور المتقدّمة.

و لكن ينبغي للخطيب أو الكاتب إذا رأى أنّ التصدير ممّا لا بدّ منه أن يلاحظ فيه أمرين:

١ ـ أن لا يفتتح خطابه بما يُنفِّر المخاطَبين أو يُثير سَخَطهم، كأن يأتي مثلاً بما يُشعِر بالتشاؤم في موضع التهنئة و الفرح و السرور، أو ما يُشعِر بالسرور في موضع التعزية و الحُزن، أو يعبّر بما يُشعِر بتعاظمه على المخاطَبين، و نحو ذلك.

٢ ـ أن يحاول الاختصار جهدَ الإمكان بشرط أن يورده بعبارة مفهمة متينة، فإنّ الإطالة في التصدير يُضجر المخاطَبين فينتقض عليه الغرض قبل الوصول إلى مطلوبه، إلّا إذا كان استدراجه لهم يتوقّف على الإطالة، كما لو أراد أن يذمّ خصماً أو فعلاً، أو يثني على نفسه أو رأيه.

و على كلّ حال: إنّ التصدير بالكلام المكرَّر المألوف أو إطالته بالكلام الفارغ من أشنع ما يصنعه بعضُ الخطباء و الكُتّاب، و هو على العجز أكثر منه دليلاً على المقدرة. كما أنّ الأفضل في الاعتذار أن يترك التصدير أصلاً، لأنّه قد يُثير الظنّ

بأنّه يريد التعلّل و التهرّب من الجواب و الدفاع.

الثاني: الاقتصاص، و هو ما يُذكر بياناً على التصديق بالمطلوب و شارحاً له بقصّةٍ صغيرةٍ تؤيّده، فإنّ القصّة من أروع ما يُعين على الإقناع و يُقرّب الغرض إلى الأذهان، و كأنّها من أقوى الأدلّة عليه، لا سيّما عند العامّة. و أصبحت القصّة في العصور الأخيرة أدباً و فنّاً قائماً برأسه يستعينُ بها دعاة الأفكار الحديثة لتلقين العامّة و إقناعهم و إن كانت من صُنع الخيال. و السرّ: أنّ في طبيعة الإنسان شهوة الاستماع إلى القصّة فيلتذّ بها؛ و ذلك لإشباع غريزة حُبّ الاطّلاع أو لغير ذلك من غرائزه. و قد يعتبرها شاهداً و دليلاً باعتبارها تجربةً ناجحة.

ثمّ الخطيب أو الكاتب بعد الاقتصاص ينبغي أن يشرع في بيان ما يريد إقناع الجمهور به.

الثالث: الخاتمة، و هي أن يأتي بملخّص ما سبق الكلام فيه و بما يؤذن بوداع المخاطبين من دعاءٍ و تحيّةٍ و نحوهما حسب ما هو مألوف.

و لا شكّ أنّ الخاتمة كالتصدير فيها تزيينٌ للقول و تحسينٌ له، لا سيّما في الرسائل و المكاتبات.

ـ ٤ ـ
الأخذ بالوجوه

المقصود بالأخذ بالوجوه تظاهر الخطيب بأُمورٍ معبِّرة عن حاله و مؤثِّرة في المستمع على وجهٍ تكون خارجةً عن ذات الخطيب و أحواله و خارجةً عن نفس ألفاظه و أحوالها، و تكون بصناعةٍ و حيلة؛ و لذلك يُسمّى هذا الأمر «نفاقاً و رياءً» و ليس المقصود به أنّه يجب أن لا تكون له حقيقة كما قد تعطيه كلمة «النفاق» و «الرياء».

و هذا الأمر ـ مع فرضه ـ من الأُمور الخارجة عن ذات الخطيب و لفظه، فهو له تعلّقٌ بأحدهما، فهو لذلك على نوعين:

١ ـ ما يتعلّق بلفظه، و المقصود به ما يخصّ هيئة أداء اللفظ و كيفيّة النطق به، فإنّ الخطيب الناجح من يستطيع أن يؤدّي ألفاظه بأصواتٍ و نبراتٍ مناسبةٍ للانفعال النفسيّ عنده أو الّذي يريد أن يتظاهر به، و مناسبةٍ لما يريد أن يُحدثه في نفوس المخاطَبين من انفعالات، و أن يلقيها بنغماتٍ مناسبةٍ لمقصوده و المعنى الّذي يريد إفهامه للمخاطَبين، فيرفع صوته عند موضع الشدّة و الغضب مثلاً و يخفضه عند موضع اللين، و يسرع به مرّةً و يتأنّى أُخرى، و بنغمةٍ محزنةٍ مرّة و مفرّحةٍ أُخرى... و هكذا حسب الانفعالات النفسيّة و حسب المقاصد.

و قد قلنا سابقاً في الاستدراجات: إنّ هذه أُمورٌ ليس لها قواعد مضبوطة ثابتة، بل هي تنشأ من موهبةٍ يمنحها الله تعالى من يشاء من عباده تُصقل بالمِران و التجربة.

و على كلّ حال، ينبغي أن يكون الإلقاء معبِّراً عمّا يجيش في نفس الخطيب من مشاعرٍ و حالاتٍ نفسيّة أو يتكلّفها، و معبِّراً عمّا يريد أن يُحدِثه في نفوس المخاطَبين. كما ينبغي أن يكون معبِّراً أيضاً عن مقاصده و أغراضه الكلاميّة، فإنّ جملة واحدة قد تُلقى بلهجةِ استفهام و قد تُلقى نفسُها بلهجةِ خبر من دون إحداث أيّ تغيير في نفس الألفاظ، و الفرق يحصل بالنغمة و اللهجة.

و هذه القدرة على تأدية الكلام المعبَّر بلهجاته و نغماته و نبراته شرطٌ أساسٌ لنجاح الخطيب، إذ بذلك يستطيع أن يمتزج بأرواح المستمعين و يبادلهم العواطف و يجذبهم إليه. و إلقاء الكلام الجامد لا يُثير انفعالاتهم و لا تتفتّح له قلوبهم و لا عقولهم، بل يكون على العكس مُملّاً مُزعجاً.

٢ ـ ما يتعلّق بالخطيب، و هو ما يخصّ معرفته عند المستمعين و هيئته

و منظره الخارجيّ ليكون قوله مقبولاً. و قد تقدّم ذكر بعضه في الاستدراجات. و هو على وجهين: قوليّ و فعليّ.

(أمّا القوليّ) فمثل الثناء عليه أو على رأيه، و إظهار نقصان خصمه أو ما يذهب إليه، و تقرير ما يقتضي اعتقاد الخير به و الثقة بقوله.

(و أمّا الفعليّ) فمثل الصعود على مرتفعٍ كالمنبر، فإنّ مشاهدة الخطيب لها أكبر الأثر في الإصغاء إليه و ملاحقة تسلسل كلامه و الانطباع بأفكاره و انفعالاته النفسيّة. و مثل الظهور بمنظرٍ جذّابٍ و لباسٍ مقبولٍ لمثله، فإنّ لذلك أيضاً أثره البالغ في نفوس المخاطَبين. و مثل الإشارات باليد و العين و الرأس و حركات البدن و تقاطيع الوجه و ملامحه، فإنّ كلّ هذه تعبِّر عن الانفعالات و المقاصد إذا أحسن الخطيبُ أن يضعها في مواضعها. و هكذا كلُّ فعلٍ له تأثير على مشاعر السامعين على نحو ما أشرنا إليه في الاستدراجات.

و العوامّ أطوَع إلى الاستدراجات من نفس الكلام المعقول المنطقيّ، و لهذا السبب تجد أنّ المتزهّد المتقشّف يسيطر على نفوسهم و إن كان فاسدَ العقيدة أو غير مرضيّ القول أو سيّئ التصرّفات.

ثمّ إنّه ينبغي أن يُجعل من باب الأخذ بالوجوه الّذي يستعين به الخطيب على التأثير هو «الشِعر» فإنّه ـ كما سيأتي ـ آكد في التأثير على العواطف و أمكن في القلوب. فلا ينبغي أن تفوت الخطيب الاستعانة بالشِعر، فيمزج به كلامه و يلطّف به خطابه، لا سيّما الأمثال و الحِكم منه، و لا سيّما ما كان مشهوراً لشعراء معروفين.

و سيأتي في البحث الآتي الكلام عن صناعة الشِعر.

الفصل الرابع

صناعة الشِعر

تمهـيد:

إنّ الشِعر صناعةٌ لفظيّةٌ تستعملها جـميع الأُمـم عـلى اخـتلافها. و الغـرض الأصليّ منه التأثير على النفوس لإثارة عواطفها: من سرورٍ و ابتهاج، أو حُـزنٍ و تألّم، أو إقدامٍ و شجاعة، أو غضبٍ و حقد، أو خوفٍ و جُـبن، أو تـهويل أمـرٍ و تعظيمه، أو تحقير شيءٍ و توهينه، أو نحو ذلك من انفعالات النفس.

و الركن المقوِّم للكلام الشِعريّ المؤثّر في انفعالات النفوس و مشاعرها أن يكون فيه تخييلٌ و تصوير، إذ للتخييل و التصوير الأثر الأوّل في ذلك كما سيأتي بيانه؛ فلذلك قيل: إنّ قدماء المناطقة من اليونانيّين جعلوا المادّة المقوِّمة للشِـعر القضايا المتخيّلات فقط، و لم يعتبروا فيه وزناً و لا قافية.

أمّا العرب ـ و تبعتهم أُممٌ أُخرى ارتبطت بهم كالفُرس و التُرك ـ فقد اعتبروا في الشِعر الوزن المخصوص المعروف عند العروضيّين، و اعتبروا أيـضاً القـافية على ما هي معروفة في علم القافية، و إن اختلفت هذه الأُمم في خصوصيّاتها. أمّا ما ليس له وزنٌ و قافية فلا يُسمّونه شِعراً و إن اشتمل على القضايا المخيَّلات.

و لكنّ الّذي صرّح به الشيخ الرئيس في منطق الشفاء: أنّ اليونانيّين كالعرب كانوا يعتبرون الوزن في الشِعر[1]، حتّى أنّه ذكر أسماء الأوزان عندهم.

---

(١) منطق الشفاء: ج ٤ ص ٢٩.

و هكذا يجب أن يكون، فإنّ للوزن أعظمَ الأثر في التخييل و انفعالات النفس، لأنّ فيه من النغمة و الموسيقى ما يُلهب الشعور و يحفّزه، و ما قيمة الموسيقى إلّا بالتوقيع على وزنٍ مخصوصٍ منظَّم. بل القافية كالوزن في ذلك و إن جاءت بعده في الدرجة.

و من الواضح أنّ الشِعر الموزون المُقفّى يفعل في النفوس ما لا يفعله الكلام المنثور، سواء كان هذا الفرق بسبب العادة ـ إذ الوزن صار مألوفاً عند العرب و شبههم و تربّى لديهم ذوق ثانٍ غير طبيعيّ ـ أو[١] على الأصحّ كان بسبب تأثّر النفس بالوزن و القافية بالغريزة كتأثّرها بالموسيقى المنظَّمة بلا فرق. و العادة ليس شأنها أن تخلق الغرائز و الأذواق، بل تُقوّيها و تشحذها و تنمّيها.

بل حتّى الكلام المنثور المُقفّى و المزدوج المعادلة جُمَلُه بدون أن يكون له وزنٌ شِعريّ له وقعٌ على النفوس و يهزّها، كما سبق الكلام عليه في توابع الخطابة[٢]. نعم، المبالغة في التسجيع الّذي يبدو متكلّفاً به ـ على النحو الّذي ألِفته القرون الإسلاميّة الأخيرة ـ أفقدت الكلامَ رونقَه و تأثيرَه.

و على هذا، فالوزن و القافية يجب أن يعتبرا من أجزاء الشِعر و مقوّماته، لا من محسِّناته و توابعه، ما دام المنطقيّ إنّما يهمّه من الشِعر هو التخييل، و كلّما كان أقوى تأثيراً و تصويراً كان أدخل في غرضه. و يصحّ ـ على هذا ـ أن يعدّ الوزن و القافية من قبيل «الأعوان» نظير الّتي ذكرناها في الخطابة. أمّا «العمود» فهو نفس القضايا المخيّلات. فكما تنقسم أجزاء الخطابة إلى عمودٍ و أعوان فكذلك الشِعر.

نعم، إنّ الكلام المنظوم المُقفّى إذا لم يشتمل على التصوير و التخييل لا يُعدّ من

---

(١) في الأصل «أم» والأصحّ ما أثبتناه.
(٢) راجع ص ٤٧٧.

الشِعر عند المناطقة، فلا ينبغي أن يُسمّى المنظوم في المسائل العلميّة أو التاريخيّة المجرّدة مثلاً شِعراً و إن كان شبيهاً به صورة. و قد يُسمّى شِعراً عند العرب، أو بالأصحّ عند المستعربين.

و ممّا ينبغي أن يُعلم في هذا الصدد أنّا عندما اعتبرنا الوزن و القافية فلا نقصد بذلك خصوص ما جرت عليه عادة العرب فيهما، على ما هما مذكوران في علمَي العروض و القافية، بل كلّ ما له تفاعيل لها جرسٌ و إيقاعٌ في النفس ـ و لو مثل «البنود» و ما له قوافي مكرّرة مثل «الموشَّحات» و «الرباعيّات» ـ فإنّه يدخل في عِداد الشِعر.

أمّا «الشِعر المنثور» المصطلح عليه في هذا العصر فهو شِعرٌ أيضاً و لكنّه بالمعنى المطلق ـ الّذي قيل عنه: إنّه مصطلح مناطقة اليونان ـ فقد فَقَد ركناً من أركانه و جزءاً من أجزائه.

و الإنصاف: أنّ إهمال الوزن و القافية يضعّف القيمة الشِعريّة للكلام و يضعّف أثره التخييليّ في النفوس، و إن جاز إطلاق اسم الشِعر عليه إذا كانت قضاياه تخييليّة.

تعريف الشِعر[١]:

و على ما تقدّم من الشرح ينبغي أن نعرّف الشِعر بما يأتي:

إنّه كلامٌ مخيَّلٌ مؤلَّفٌ من أقوالٍ موزونةٍ متساويةٍ مقفّاة.

و قلنا: «متساوية» لأنّ مجرّد الوزن من دون تساوٍ بين الأبيات و مصارعها فيه لا يكون له ذلك التأثير، إذ يفقد مزيّة النظام فيفقد تأثيره. فتكرار الوزن على تفعيلات متساوية هو الّذي له الأثر في انفعال النفوس.

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٦١.

فائدته:

إنّ للشِعر نفعاً كبيراً في حياتنا الاجتماعيّة، و ذلك لإثارة النفوس عند الحاجة في هياجها، لتحصيل كثيرٍ من المنافع في مقاصد الإنسان فيما يتعلّق بـانفعالات النفوس و إحساساتها في المسائل العامّة: من دينيّة أو سياسيّة أو اجتماعيّة، أو في الأُمور الشخصيّة الفرديّة. و يمكن تلخيص أهمّ فوائده في الأُمور الآتية:

١ ـ إثارة حماس الجُند في الحروب.

٢ ـ إثارة حماس الجماهير لعقيدة دينيّة أو سياسيّة، أو إثارة عواطفه لتوجيهه إلى ثورةٍ فكريّةٍ أو اقتصاديّة.

٣ ـ تأييد الزعماء بالمدح و الثناء و تحقير الخصوم بالذمّ و الهجاء.

٤ ـ هياج اللذّة و الطرَب و بعث السرور و الابتهاج لمحض الطرَب و السرور، كما في مجالس الغناء.

٥ ـ إهاجة الحُزن و البكاء و التوجّع و التألّم، كما في مجالس العزاء.

٦ ـ إهاجة الشوق إلى الحبيب أو الشهوة الجنسيّة، كالتشبيب و الغزل.

٧ ـ الاتّعاظ عن فعل المنكرات و إخماد الشهوات، أو تهذيب النفس و ترويضها على فعل الخيرات، كالحِكَم و المواعظ و الآداب.

و بعد معرفة تلك الفوائد يبقى أن نسأل عن شيئين: الأوّل عن السبب في تأثير الشِعر على النفس لإثارة تلك الانفعالات. و الثاني بماذا يكون الشِعر شِعراً ـ أي مخيَّلاً ـ؟

السبب في تأثيره على النفوس[1]:

و الجواب على السؤال الأوّل أن نقول:

(١) جاء العنوان في الأصل قبل قوله «والجواب على السؤال...» وما أثبتناه هو الأولى.

إنّ الشِعر قِوامه التخييل، و التخييل ـ من البديهيّ ـ أنّه من أهمّ الأسباب المؤثّرة على النفوس، لأنّ التخييل أساسه التصوير و المحاكاة و التمثيل لما يراد من التعبير عن معنى، و التصوير له من الوقع في النفوس ما ليس لحكاية الواقع بأداء معناه مجرّداً عن تصويره، فإنّ الفرق عظيمٌ بين مشاهدة الشيء في واقعه و بين مشاهدة تمثيله بالصورة أو بمحاكاته بشيءٍ آخر يمثّله. إذ التصوير و التمثيل يُثير في النفس التعجّب و التخييل فتلتذّ به و ترتاح له، و ليس لواقع الحوادث المصوَّرة و الممثَّلة قبل تصويرها و تمثيلها ذلك الأثر من اللذّة و الارتياح لو شاهدها الإنسان.

و اعتبر ذلك فيمن يحاكون غيرهم في مشيةٍ أو قولٍ أو إنشادٍ أو حركةٍ أو نحو ذلك، فإنّه يثير إعجابنا و لذّتنا أو ضحكنا، مع أنّه لا يحصل ذلك الأثر النفسيّ و لا بعضه لو شاهدنا نفس المحكيّين في واقعهم. و ما سرّ ذلك إلّا التخييل و التصوير في المحاكاة.

و على هذا، كلّما كان التصوير دقيقاً معبِّراً كان أبلغ أثراً في النفس. و من هنا كانت السينما من أعظم المؤثِّرات على النفوس، و هو سرّ نجاحها و إقبال الجمهور عليها، لدقّة تعبيرها و براعة تمثيلها عن دقائق الأشياء الّتي يُراد حكايتها.

و الخلاصة: أنّ تأثير الشِعر في النفوس من هذا الباب، لأنّه بتصويره يُثير الإعجاب و الاستغراب و التخييل، فتلتذّ به النفس و تتأثّر به حسب ما يقتضيه من التأثير. و لذا قالوا: إنّ الشاعر كالمصوِّر الفنّان الّذي يرسم بريشته الصوَر المعبِّرة.

و حقٌّ أن نقول حينئذٍ: إنّ الشِعر من الفنون الجميلة، الغرض منه تصوير المعاني المراد التعبير عنها، ليكون مؤثِّراً في مشاعر الناس، و لكنّه تصويرٌ بالألفاظ.

بماذا يكون الشِعر شِعراً[١]؟

إذا عرَفت ما تقدّم فلنعد إلى السؤال الثاني، فنقول: بماذا يكون الشِعر شِعراً ـ أي مخيَّلاً ـ؟ و الجواب: أنّ التصوير في الشِعر كما ألمعنا إليه في التمهيد يحصل بثلاثة أشياء:

١ ـ الوزن، فإنّ لكلّ وزنٍ شأناً في التعبير عن حالٍ من أحوال النفس و محاكاته له، و لهذا السبب يوجب انفعالاً في النفس، فمثلاً بعض الأوزان يوجب الطَيش و الخفّة، و بعضها يقتضي الوَقار و الهدوء، و بعضها يناسب الحزن و الشجى، و بعضها يناسب الفرح و السرور.

فالوزن ـ على كلّ حال ـ بحسب ما له من إيقاعات موسيقيّة يثير التخيّل و اللذّة في النفوس. و هذا أمرٌ غريزيٌّ في الإنسان. و إذا أُدّي الوزن بلحنٍ و نغمةٍ تناسبه مع صوتٍ جميل كان أكثر إيقاعاً و أشدّ تأثيراً في النفس، لا سيّما أنّ لكلّ نغمةٍ صوتيّةٍ أيضاً تعبيراً عن حال، فالنغمة الغليظة مثلاً تعبِّر عن الغضب، و النغمة الرقيقة عن السرور و هيجان الشوق، و النغمة الشجيّة عن الحُزن. فإذا انضمّت النغمة إلى الوزن تضاعف أثر الشِعر في التخييل، و لذلك تجد الاختلاف الكثير في تأثير الشِعر باختلاف إنشاده بلحنٍ و بغير لحن، و باختلاف طُرُق الألحان و طُرُق الإنشاد، حتّى قد يبلغ إلى درجة النشوة و الطرَب، فيُثير عاطفةً عنيفةً عاصفة.

٢ ـ المسموع من القول، يعني الألفاظ نفسَها، فإنّ لكلّ حرفٍ أيضاً نغمةً و تعبيراً عن حال، كما أنّ تراكيبها لها ذلك الاختلاف في التعبير عن أحوال النفس و الاختلاف في التأثير فيها، فهناك مثلاً ألفاظ عَذْبة رقيقة، و ألفاظ غليظة ثقيلة على السمع، و ألفاظ متوسّطة.

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٦٣.

ثمّ إنّ للّفظ المسموع أيضاً تأثيراً في التخييل، إمّا من جهة جوهره كأن يكون فصيحاً جَزْلاً، أو من جهة حيلةٍ بتركيبه، كما في أنواع البديع المذكورة في علمه، و كالتشبيه و الاستعارة و التورية و نحوها المذكورة في علم البيان.

٣ ـ نفس الكلام المخيَّل، أي معاني الكلام المفيدة للتخييل، و هي القضايا المخيَّلات الّتي هي العُمدة في قِوام الشِعر و مادّته الّتي يتألّف منها.

و إذا اجتمعت هذه العناصر الثلاثة كان الشِعر كاملاً، و حقٌّ أن يُسمّى «الشِعر التامّ» و بها يتفاضل الشعراء و تسمو قيمته إلى أعلى المراتب أو تهبط إلى الحضيض. و بها تختلف رُتَبُ الشعراء و تعلو و تنزل درجاتُهم. فشاعرٌ يجري و لا يُجرى معه، فيستطيع أن يتصرّف في النفوس، حتّى يكاد تكون له منزلة الأنبياء من ناحية التأثير على الجماهير. و شاعرٌ لا يستحقّ إلّا أن تصفعه و تحقّره، حتّى يكاد يكون أُضحوكةً للمستهزئين. و بينهما درجاتٌ لا تُحصى.

أكذبُه أعذبُه:

من المشهورات عند شعراء اللغة العربيّة قولهم: «الشِعرُ أكذبُه أعذبُه»[١] و قد استخفّ بعض الأُدباء المُحدِثين بهذا القول، ذهاباً إلى أنّ الكِذب من أقبح الأشياء فكيف يكون مستملحاً[٢]؟ مضافاً إلى أنّ القيمة للشِعر إنّما هي بالتصوير المؤثّر، فإذا كان كاذباً فليس في الكِذب تصويرٌ لواقع الشيء.

و هذا النقد حقٌّ لو كان المراد من الشِعر الكاذب مجرَّد الإخبار عن الواقع كِذباً. غير أنّ مثل هذا الإخبار ـ كما تقدّم ـ ليس من الشِعر في شيءٍ و إن كان صادقاً. و إنّما الشِعر بالتصوير و التخييل.

---

(١) راجع تفسير الآلوسيّ: ج ١٤ ص ٢٥٤.

(٢) لم نقف على منبعه.

و لكن يجب أن نفهم أنّ تصوير الواقع تارةً يكون بما له من الحقيقة الواقعة بلا تحوير و لا إضافة شيءٍ على صورته و لا مبالغةٍ فيه أو حيلةٍ في تمثيله. و مثل هذا يكون ضعيف التأثير على النفس و لا يوجب الالتذاذ المطلوب.

و تارةً أُخرى يكون بصورةٍ تخييليّة ـ على ما نوضحه فيما بعدُ ـ بأن تكون كالرُتوش الّتي تُصنع للصورة الفوتوغرافيّة إمّا بتحسينٍ أو بتقبيح، مع أنّ الواقع من ملامح ذي الصورة محفوظ فيها، أو كالصورة الكاريكاتوريّة الّتي تحكي صورة الشخص بملامحه المميِّزة له مع ما يفيض عليها المصوِّر من خياله من تحريفات للتعبير عن بعض أخلاقه أو حالاته أو أفكاره أو نحو ذلك.

فهذا التعبير أو التصوير من جهةٍ صادق، و من جهةٍ أُخرى كاذب، و لكنّه في عين كونه كاذباً هو صادق. و هذا من العجيب! و لكن معناه: أنّ المراد الجدّيّ ـ أي المقصود بيانه واقعاً و جدّاً ـ من هذا التخييل صادق، في حين أنّ نفس التـخييل الّذي ينبغي أن نُسمّيه المراد الاستعماليّ كاذب.

و ليتّضح لك هذا المعنى تأمّل نظيره في تصوير الصورة الكاريكاتوريّة، فإنّ المصوِّر قد يضفي على الصورة ما يدلّ على الغضب أو الكبرياء من ملامحٍ تخيَّلها المصوِّر و ليست هي حقيقيّة لصاحب الصورة بالشكل الّذي تخيَّله المصوِّر، و هي مرادٌ استعماليٌّ كاذب. أمّا المراد الجدّيّ ـ و هـو بـيان أنّ الشـخص غَـضوب أو متكبّر ـ فإنّ التعبير عنه يكون صادقاً، لو كان الشخص واقعاً كذلك، أي غَضوباً أو متكبّراً. فإذاً، إنّما التخييل الكاذب وقع في المراد الاستعماليّ لا الجدّيّ.

و كذلك نقول في الشِعر، و لا سيّما أنّ أكثر ما يأتي فيه التخييل بـالمبالغات ـ كالمبالغة بالمدح أو الذمّ أو التحسين أو التقبيح ـ و المبالغة ليست كِذباً في المراد الجدّيّ إذا كان واقعه كذلك، و لكنّها كاذبة في المراد الاستعماليّ. و ليس هذا من الكِذب القبيح المذموم ما دام هو ليس مراداً جدّيّاً يُراد الإخبار عنه حقيقةً.

مثلاً: قد يشبّه الشعراء الخَصْر الدقيق بالشَعرة الدقيقة، فهذا تصويرٌ لدقّة الخَصْر. فإن أُريد به الإخبار حقيقةً و جدّاً عن أنّ الخَصْر دقيقٌ كالشَعرة ـ أي أنّ المراد الجدّيّ هو ذلك ـ فهو كِذبٌ باطلٌ و سخيف، و ليس فيه أيّ تأثير على النفس و لا تخييل، فلا يُعدّ شِعراً. و لكن في الحقيقة أنّ المراد الجدّيّ منه إعطاء صورة للخَصْر الدقيق لبيان أنّ حُسنه في دقّته يتجاوز الحدّ المألوف في الناس. و إنّما يكون هذا كاذباً إذا كان الخَصْر غير دقيق، لأنّ الواقع يخالف المراد الجدّيّ. أمّا المراد الاستعماليّ و هو التشبيه بالشَعرة فهو كاذب، و لا ضير فيه و لا قُبح ما دام المراد به التوصّل إلى التعبير عن ذلك المراد الجدّيّ بهذه الصورة الخياليّة.

و بمثل هذا يكون التعبير تخييلاً مستغرَباً و صورةً خياليّة قد تشبه المحال، فتجلب الانتباه و تُثير الانفعال لغرابتها.

و كلّما كانت الصورة الخياليّة غريبةً بعيدةً تكون أكثرَ أثراً في التذاذ النفس و إعجابها؛ و لذا نقول: إنّ الشِعر كلّما كان مُغرَقاً في الكِذب في المراد الاستعماليّ بذلك المعنى من الكِذب كان أكثرَ عذوبةً. و هذا معنى «أكذبُه أعذبُه» لا كما ظنّه بعضُ من لا قَدَم له ثابتة في المعرفة. على أنّ التخييل و إن كان كاذباً حقيقة ـ أي في مراده الجدّيّ أيضاً ـ فإنّه يأخذ أثره من النفس، كما سنوضحه في البحث الآتي.

القضايا المخيَّلات و تأثيرها

و نزيد على ما تقدّم، فنقول:

إنّ المخيَّلات ليس تأثيرها في النفس من أجل أنّها تتضمّن حقيقةً يعتقد بها، بل حتّى لو علم بكِذبها فإنّ لها ذلك التأثير المنتظَر منها، لأنّه ما دام أنّ القصد منها هو التأثير على النفوس في إحساساتها و انفعالاتها فلا يهمّ أن لا تكون صادقة، إذ ليس الغرض منها الاعتقاد و التصديق بها.

و الجمهور و النفوس غير المهذَّبة تتأثّر بالمخيَّلات أكثر من تأثّرها بالحقائق العلميّة، لأنّ الجمهور أو الفرد غير المهذَّب عاطفيٌّ أكثر من أن يكون متبصّراً، و هو أطوع للتخييل من الإقناع.

ألا ترى أنّ الكلام المخيَّل الشِعريّ قد يحبِّب أمراً مبغوضاً للنفس و قد يبغّض شيئاً محبوباً لها؟ و اعتبر ذلك في اشمئزاز بعض الناس من أكلةٍ لذيذةٍ قد أقبل على أكلها فقيل له: إنّه وقع فيها بعض ما تعافه النفس ـ كالخُنفَساء مثلاً ـ أو شُبّهت له ببعض المهوّعات، فإنّ الخيال حينئذٍ قد يتمكّن منه فيعافها حتّى لو علم بكِذب ما قيل.

و لا تنسَ القصّة المشهورة لملك الحيرة النعمان بن المنذر مع نديمه الربيع و قد كان يأكل معه، فجاءه لَبيد الشاعر ـ و هو غلام ـ مع قومه للانتقام من الربيع في قصّةٍ مشهورةٍ في مجامع الأمثال، فقال لَبيد مخاطباً للنعمان:

مهلاً! أبيتَ اللعن لا تأكل معه إنّ استَه من بَرَصٍ مُلمَّعه
و إنّه يُدخل فيها إصبعه يُدخِلُها حتّى يواري اشجَعه[١]

فرفع النعمان يده من الطعام و تنكّر لنديمه هذا، و أبى أن يستكشف صِدق هذا القول فيه، بالرغم على إلحاحه، و قال له ما ذهب مثلاً من أبيات:

قد قيل ذلك إن حقّاً و إن كذبا فما اعتذارك من قولٍ إذا قيلا[٢]

و اعتبر ذلك أيضاً في تصوير الإنسان بهذه الصورة اللفظيّة البَشِعة «أوّله نُطفةٌ مَذِرة[٣]، و آخره جيفةٌ قذِرة. و هو ما بين ذلك يَحمِل العذَرة»[٤]. فإنّ هذه صورةٌ

(١) ديوان لَبيد بن ربيعة: ص ٩٣.
(٢) راجع مجمع الأمثال للميدانيّ: ج ٢ ص ٤٩، وخزانة الأدب للبغداديّ: ج ٤ ص ١٠.
(٣) أي خبيثة. (مجمع البحرين).
(٤) القول لأميرالمؤمنين عليّ عليه السلام، راجع غرر الحِكم: رقم ٤١٦٨ و٩٦٦٦.

حقيقيّةٌ للإنسان، و لكنّها ليست كلّ ما له من صوَر، و للنفس على كلّ حال محاسنها الّتي ينبغي أن يعجب بها، لاسيّما من صاحبها، و إعجاب المرء بنفسه و حبّه لها أساس حياته كلّها. و لكن مثل ذلك التصوير البَشِع يأخذ من النفس أثره من التنفّر و الاشمئزاز، حتّى لو كان أبعدَ شيءٍ في التأثير في التصديق و الاعتقاد بحقارة النفس. و سبب هذا التأثّر النفسيّ هو التخيّل الّذي قد يقلع المتكبّر عن غَطْرَسَته و يخفّف من إعجابه بنفسه. و هذا هو المقصود من مثل هذه الكلمة.

و اعتبر أيضاً بالشِعر العربيّ، فكم رفع وضيعاً أو وضع رفيعاً! و كم أثار الحروب و أورى الأحقاد! و كم قرّب بين المتباعدين و آخى بين المتعادين! و رُبّ بيتٍ صار سُبّةً لعشيرة و آخر صار مفخرةً لقوم! على أنّ كلّ ذلك لم يغيّر واقعاً و لا اعتقاداً. و مردٌّ ذلك كلّه إلى الانفعالات النفسيّة وحدها، وقد قلنا: إنّها أعظم تأثيراً على الجمهور الّذي هو عاطفيٌّ بطبعه و على الأفراد غير المهذّبة الّتي تتغلّب عليها العاطفة أكثر من التبصّر.

و الخلاصة: أنّ التصوير و التخييل مؤثّرٌ في النفس و إن كان كاذباً، بل ـ و قد سبق ـ كلّما كانت الصورة أبعدَ و أغربَ كانت أبلغَ أثراً في إعجاب النفس و التذاذها. و أحسنُ مثالٍ لذلك: قصص ألف ليلة و ليلة، و كليلة و دمنة، و القصص في الأدب الحديث.

و السبب الحقيقيّ لانفعال النفس بالقضايا المخيّلات الاستغراب الّذي يحصل لها بتخييلها، على ما أشرنا إليه فيما تقدّم.

ألا ترى أنّ المضحكات و النوادر عند أوّل سماعها تأخذ أثرها في النفس من ناحية اللذّة و الانبساط أكثر ممّا لو تكرّرت و أَلِفت الآذان سماعها، بل قد تفقُد مزيّتها و تصبح تافهةً باهتةً لا تهتزّ النفس لها، بل قد يؤثّر تكرارها المَلل و الاشمئزاز.

و إذا قيل في بعض الشِعر: إنّه «هو المسك ما كرّرته يتضوّع»[١] فهو من مبالغات الشعراء. و إذا صحّ ذلك فيمكن ذلك لأحد وجهين:

الأوّل: أن يكون فيه من المزايا و النكات ما لا يتّضح لأوّل مرّة أو لا يتمثّل للنفس جيّداً، فإذا تكرّرت قراءته استُمري أكثر و انكشفت مزاياه بصورةٍ أجلى فتتجدّد قيمته بنظر المستمع.

الثاني: أنّ عذوبة اللفظ و جزالته لا تفقُد مزيّتها بالتكرار، و ليست كالتخييل.

هل هناك قاعدة للقضايا المخيَّلات؟

قد تقدّم أنّ قوام الشِعر بثلاثة أُمور: الوزن، و الألفاظ، و المعاني المخيَّلة. فلا بدّ لمن يريد أن يُتقن صناعة الشِعر من الرجوع إلى القواعد الّتي تضبط هذه الأُمور، فنقول:

أمّا الوزن و الألفاظ فلها قواعد مضبوطة في فنون معروفة يمكن الرجوع إليها، و ليس في علم المنطق موضع ذكرها، لأنّ المنطق إنّما يهمّه النظر في الشِعر من ناحيةٍ تخييليّةٍ فقط.

و أمّا الوزن من ناحية ماهيّته فإنّما يُبحث عنه في علم الموسيقى، و من ناحية استعماله و كيفيّته فيُبحث عنه في علم العَروض.

و أمّا الألفاظ فهي من شأن علوم اللغة و علوم البلاغة و البديع.

و على هذا، فلا بدّ للشاعر من معرفةٍ كافيةٍ بهذه الفنون إمّا بالسليقة أو بالتعلّم و الممارسة، مع ذوقٍ يستطيع به أن يُدرك جزالة اللفظ و فصاحته و يفرّق بين الألفاظ من ناحية عذوبتها و سلاستها. و الناس تتفاوت تفاوتاً عظيماً في أذواقها

---

(١) ومصرعه الأوّل: «أعِد ذِكر نعمان لنا أنّ ذِكره» كما في عمدة القاري للعينيّ: ج ١ ص ٢٨، و ج ٤ ص ٢١٤. ويتضوّع: أي ينتشر.

و إن كان لكلّ أُمّةٍ و لكلّ أهل لغةٍ ذوقٌ عامّ مشترَك. و للممارسة و قراءة الشِعر الكثير الأثرُ الكبيرُ في تنمية الذوق و صقله.

أمّا القضايا المخيَّلات فليس لها قاعدة مضبوطة يمكن تحريرها و الرجوع إليها، لأنّها ليست من قبيل القضايا المشهورات و المظنونات يمكن حصرها و بيان أنواعها، إذ القضايا المخيَّلات ـ كما سبق ـ كلّما كانت بعيدةً نادرةً و غريبةً مستبعدةً كانت أكثر تأثيراً في التخييل و التذاذ النفس. و قد سبق أيضاً بيان السبب الحقيقيّ في انفعال النفس بهذه القضايا.

و عليه، فالقضايا المخيَّلات لا يمكن حصرها في قواعد مضبوطة، بل الشعراء ﴿فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ (١) و ليس لهم طريقٌ واحدٌ مستقيمٌ معلوم.

من أين تتولّد ملَكة الشِعر؟

لا يزال غير واضح لنا سرّ نُدرة الشعراء الحقيقيّين في كلّ أُمّة، بل لا تجد من كلّ أُمّةٍ من تحصل له قوّة الشِعر في رتبةٍ عاليةٍ فينبغ فيه و يتمكّن من الإبداع و الاختراع إلّا النادر القليل و في فترات متباعدة قد تبلغ القرون.

و من العجيب أنّ هذه الملَكة ـ على ما بها من اختلاف في الشعراء قوّةً و ضعفاً ـ لا تتولّد في أكثر الناس و إن شاركوا الشعراء في تذوّق الشِعر و ممارسته و تعلّمه!

و كلّ ما نعلمه عن هذه الملَكة أنّها موهبةٌ ربّانيّةٌ كسائر مواهبه تعالى الّتي يختصّ بها بعض عباده، كموهبة حُسن البيان أو الخطابة أو التصوير أو التمثيل ... و ما إلى ذلك ممّا يتعلّق بالفنون الجميلة و غيرها.

و من أجل هذا الاختصاص الربّانيّ اعتُبر الشعراء نوابغ البشر. و قد وجدنا

---

(١) الشعراء: ٢٢٥.

العرب كيف كانت تعتزّ بشعرائها، فإذا نبغ في قبيلةٍ شاعرٌ أقاموا له الاحتفالات و تهنّئها به القبائل الأُخرى. و لو كان يتمكّن أكثر الناس من أن يكونوا شعراء لما صحّت منهم هذه العناية بشاعرهم و لما عدّوه نبوغاً.

غير أنّ هذه الموهبة ـ كسائر المواهب الأُخرى ـ تبدأ في تكوينها في النفس كالبذرة لا يحسّ بها حتّى صاحبها، فإذا اكتشفها صاحبها من نفسه صدفةً و سقاها بالتعليم و التمرين تنمو و تستمرّ في النموّ حتّى قد تصبح شجرةً باسقةً ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾[1]. و لكن اكتشاف الموهبة ليس بالأمر الهيِّن و قد يكتشفها الغير العارف قبل صاحبها نفسه. و قد تذوِي[2] و تموت المواهب في كثيرٍ من النفوس إذا أُهملت في السنّ المبكّر لصاحبها.

صِلة الشِعر بالعقل الباطن:

و الحقّ أنّ الشاعر البارع ـ كالخطيب البارع ـ يستمدّ في إبداعه من عقله الباطن اللاشعوريّ، فيتدفّق الشِعر على لسانه كالإلهام من حيث يدري و لا يدري، على اختلافٍ عظيمٍ للشعراء و الخطباء في هذه الناحية.

و ليس الشِعر و الخطابة كسائر الصناعات الأُخرى الّتي يبدع فيها الصانع عن رويّة و تأمّل دائماً. و إلى هذا أشار صُحَار العبديّ لمّا سأله معاوية: ما هذه البلاغة فيكم؟ فقال: شيءٌ يختلج في صدورنا فتقذفه ألسنتنا كما يقذف البحر الدرر[3]. و هذه لَفتة بارعة من هذا الأعرابيّ أدركها بفطرته و صوّرها على طبع سجيّته.

و من أجل ما قلناه من استمداد الشاعر من منطقة اللاشعور تجده قد لا يؤاتيه الشِعر، و هو في أشدّ ما يكون من يقظته الفكريّة و رغبته الملحّة في إنشائه. قال

(١) إبراهيم: ٢٥. (٢) أي تذبُل.
(٣) راجع العقد الفريد: ج ٤ ص ٣٣، و فيه «الزبد» بدل «الدرر».

الفرزدق: قد يأتي عليَّ الحِين و قلعُ ضرسٍ عندي أهون من قول بيت شِعر[1].

و بالعكس قد يفيض الشِعر و يتدفّق على لسان الشاعر من غير سابق تهيّؤٍ فكريّ. و الشعراء وحدهم يعرفون مدى صحّة هذه الحقيقة من أنفسهم.

و أحسب أنّه من أجل هذا زعم العرب أو شعراؤهم خاصّة أنّ لكلّ شاعرٍ شيطاناً أو جنّيّاً يُلقي عليه الشِعر. و الغريب أنّ بعضهم تخيَّلَه شخصاً يمثّل له و أسماه باسمٍ مخصوص! و كلّ ذلك لأنّهم رأوا من أنفسهم أنّ الشِعر يؤاتيهم على الأكثر من وراء منطقة الشعور، و عجزوا عن تفسيره بغير الشيطان و الجنّ.

و على كلّ حال، فإنّ قوّة الشِعر إذا كانت موجودة في نفس الفرد لا تخرج ـ كما تقدّم ـ من حدّ القوّة إلى حدّ الفعليّة اعتباطاً من دون سابقِ تمرينٍ و ممارسةٍ للشِعر بحفظٍ و تفهّمٍ و محاولةِ نظمه مرّةً بعد أُخرى. و قد أوصى بعض الشعراء ناشئاً ليتعلّم الشِعر أن يحفظ قسماً كبيراً من المختار منه ثمّ يتناساه مدّة طويلةً ثمّ يخرج إلى الحدائق الغنّاء ليستلهمه. و كذلك فعل ذلك الناشئ فصار شاعراً كبيراً.

إنّ الأمر بحفظه و تناسيه فلسفةٌ عميقةٌ في العقل الباطن توصّل إليها ذلك الشاعر بفطرته و تجربته. إنّ هذا هو شحن القوّة للعقل الباطن لتهيئته لإلهام الشعور في ساعة الانشراح و الانطلاق الّتي هي إحدى ساعات تيقُّظ العقل الباطن و انفتاح المجرى النفسيّ بين منطقتَي اللاشعور و الشعور، أو بالأصحّ إحدى ساعات اتّحاد المنطقتين، بل هي من أفضل تلك الساعات. و ما أعزّ انفتاح هذا المجرى على الإنسان! إلّا على من خُلق مُلهَماً فيؤاتيه بلا اختيار.

---

(١) راجع العقد الفريد: ج ٣ ص ٤٢١.

الفصل الخامس

صناعة المغالطة

و فيها ثلاثة مباحث:

المقدّمات.

و أجزاء الصناعة الذاتيّة.

و أجزاء الصناعة العرَضيّة.

المبحث الأوّل: المقدّمات

ـ ١ ـ
معنى المغالطة و بماذا تتحقّق؟

كلّ قياسٍ[١] نتيجته تكون نقضاً لوضعٍ من الأوضاع يُسمّى باصطلاح المنطقيّين «تبكيتاً»* باعتبار أنّه تبكيتٌ لصاحب ذلك الوضع.

فإذا كانت موادّه من اليقينيّات قيل له: «تبكيتٌ برهانيّ».

و إذا كانت من المشهورات و المسلّمات قيل له: «تبكيتٌ جدَليّ».

و إذا لم تكن موادّه من اليقينيّات و لا من المشهورات و المسلّمات أو كانت منها و لكن لم تكن صورة القياس صحيحة على حسب قوانينه فلا بدّ أن يكون القياس حينئذٍ شبيهاً بالحقّ و اليقين أو شبيهاً بالمشهور مادّةً أو هيئة، فيلتبس أمره على المخاطَب و يروّج عليه و يكون عنده في معرض التسليم، لقصورٍ فيه أو غفلة، و إلّا فلا يستحقّ أن يُسمّى قياساً.

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٣١.

(*) التبكيت لغةً: التعنيف و التقريع، إمّا بالسوط أو السيف. و يُستعمل في التعنيف بالكلام مجازاً.

و على هذا، فهو إن[١] كان شبيهاً بـالبرهان سُـمّي «سـفسطائيّاً» و صـناعته «سفسطة».

و إن كان شبيهاً بالجدَل سُمّي «مشاغبيّاً» و صناعته «مشاغبة».

و سبب كلّ من السفسطة و المشاغبة لا يخلو عن أحد شيئين: إمّا الغلط حقيقة من القائس، و إمّا تعمّد تغليط الغير و إيقاعه في الغلط مع انتباهه إلى الغلط. و على كلٍّ منهما يقال له[٢]: «مغالط» و قياسه «مغالطة» باعتبار أنّه في كلا الحالين يكون ناقضاً لوضعٍ مّا.

و على هذا، فـ«المغالطة» الّتي نعنيها هنا تشمل القسـمين: الغـلط، و تـعمّد التغليط. و من أجل ذلك الاعتبار ـ أي اعتبار نقضه لوضعٍ مّا ـ قيل له: «تـبكيتٌ مغالطيّ» و إن كان في الحقيقة تضليلاً لا تبكيتاً، كما قد يقال له بحسب غرضٍ آخر: «امتحان» أو «عناد» كما سيأتي.

و اعلم أنّ سبب وقوع تلك الموادّ في القياس الّذي يصحّ جعله قـياساً هـو رواجها على العقول. و سبب الرواج مشابهتُها للحقّ أو المشهور. و لا تروّج على العقول فيشتبه عليها الحال لولا قلّة التمييز و ضعف الانتباه، فيخلط الذهن بـين المتشابهَين و يجعل الحكم الخاصّ بأحدهما للآخر من غير أن يشعر بذلك، سواء كان[٣] قلّة التمييز و الخلط من قِبل نفس القائس أو من قِبل المخاطَب، إذ يروّج عليه ذلك.

و هذا نظير ما لو وضع الحاسب أحد العددين مكان الآخر لمشـابهةٍ بـينهما فيشتبه عليه، فيقع له الغلط في الحساب بجمعٍ أو طرحٍ أو نحوهما.

---

(١) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٧٠. (٢) راجع شرح الشمسيّة: ص ١٦٩.

(٣) كذا، والأولى «كانت».

مثلاً: لو أنّ أحداً تمثّل في ذهنه معنىً من معاني المشترك في موضع معنىً آخرَ له و هو غافلٌ عن استعماله في المعنى الآخر فلا محالة يعطي للمعنى الّذي تمثّله الحكم المختصّ بذلك المعنى الآخر، فيغلط. و قد يتعمّد ذلك ليوقِع بالغلط غيرَه من قليلي التمييز.

و الخلاصة: أنّه لو لا قلّة التمييز و ضعف الانتباه و القصور الذهنيّ لَما تحقّقت مغالطة و لَما تمّت لها صناعة.

و من سوء الحظّ أنّ البشر مرتكسٌ إلى قمّة رأسه بالمغالطات و الخلافات، بسبب القصور الذهنيّ العامّ الّذي لا يكاد يخلو منه إنسان و لو قليلاً، إلّا من خصّه الله تعالى برحمته من عباده الصالحين الّذين هم في الناس كالنقطة في البحر الخِضَمّ. ﴿إنّ الإنْسانَ لَفِي خُسْرٍ * إلّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَ عَمِلُوْا الصّالِحَاتِ ...﴾[1].

ـ ٢ ـ
أغراض المغالطة[2]

و المغالطة بمعنى تعمّد تغليط الغير، قد تقع عن قصدٍ صحيحٍ لمصلحةٍ محمودة، مثل اختباره و امتحان معرفته، فتُسمّى «امتحاناً» أو مدافعته و تعجيزه إذا كان مبطلاً مصرّاً على باطله، فتُسمّى «عناداً»[3].

و قد تقع عن غرضٍ فاسد، مثل الرياء بالعلم و المعرفة و التظاهر في حبّهما، و مثل طلب التفوّق على غيره.

و الّذي يدفع الإنسانَ إلى هذا الرياء و طلب التفوّق شعورُه بالنقص من

(١) العصر: ٢ و٣. (٢) راجع شرح المنظومة: ص ١٠٤.

(٣) أو حفظ محترم من نفسٍ أو عِرضٍ أو مال، فيُسمَّى «تقيّة» كما يأتي مثاله في المماراة؛ و غير ذلك من الأغراض المحمودة.

الناحية العلميّة، فيريد في دخيلة نفسه أن يعوّض عن هذا النقص، و إذ يعرف من نفسه العجز عن التعويض بالطريق المستقيم و هو التعلّم و المعرفة الحقيقيّة يلتجئ إلى التظاهر بما يسدّ نقصَه بزعمه.

و هو في هذا يشبه من يريد أن يستر نقصه في منزلته الاجتماعيّة بطريق التكبّر و التعاظم، أو يستر نقصَه في عيوبه الأخلاقيّة بالطعن في الناس و غِيبتهم.

و لذلك يلتجئ هذا الإنسان ـ الّذي فيه مركَّب النقص ـ إلى أن يلتمس طرق الحِيَل و المغالطات عند مواجهة أهل العلم، ليظهر أمامَ الناس بمظهر العالم القدير، فيجهد نفسه في تحصيل أُصول المغالطة و قواعدها، لتكون له ملَكة ذلك و القدرة على المصاولة الخادعة. و لم يدر هذا المسكين أنّ الالتجاء إلى الرياء و التظاهر كالالتجاء إلى التكبّر و نقد الناس تعبيرٌ صارخٌ عن نقصه الكامن في الوقت الّذي يريد فيه ـ خداعاً لنفسه ـ أن يستر على نقصه و يظهر بالكمال.

أعاذنا الله تعالى من الأباطيل و الأحابيل و هدانا الصراط المستقيم.

ـ ٣ ـ

فائدة هذه الصناعة

و مع كلّ ما قلناه فإنّ لصناعة المغالطة فائدة لا يُستهان بها لدى أهل العلم، و ذلك من ناحيتين:

١ ـ أنّه بها قد يتمكّن الباحث من النجاة من الوقوع في الغلط و يحفظ نفسَه من الباطل، لأنّه إذا عرَف مواقعَ المغالطة و مداخلها يعرف الطريق إلى الهرب من الغلط و الاشتباه.

٢ ـ أنّه بها قد يتمكّن من مدافعة المغالطين و كشف مداخل غلطهم. و على هذا، ففائدة الباحث من تعلّم صناعة المغالطة كفائدة الطبيب في تعلّمه للسموم

و خواصّها، فإنّه يتمكّن بذلك من الاحتراز منها، و يستطيع أن يأمر غيرَه بالاحتراز و يداوي من يتناولها.

ثمّ لهذه الصناعة فائدة اُخرى، و هي أن يقدر بها على مغالطة المغالط و مقابلة المغالطين المشعوذين بمثل طريقتهم، كما قيل في المثل المشهور: «إنّ الحديدَ بالحديدِ يُفلَح*»(١).

و قد سبق أن قلنا: إنّ البشر مرتكسٌ إلى قمّة رأسه بالمغالطات و الخلافات، فما أحوج طالبَ الحقّ السابح في بحر المعارف إلى أن يزيح عنه الزبَد الطافح على الماء من رواسب غلطات الماضين بمعرفة ما يصطنعه المغالطون من أوهام.

و لكن ذوي الطِباع السليمة و الآراء المستقيمة في غنىً عن معرفة مواضع الغلط بتعلّم القوانين و الاُصول في هذه الصناعة، فإنّ لهم بمواهبهم الشخصيّة الكفاية و إن كان لا تخلو هذه الصناعة من زيادة بصيرةٍ لهم.

ـ ٤ ـ
موضوع هذه الصناعة و موادّها

ليس موضوع هذه الصناعة محدوداً بشيءٍ خاصّ، بل تتناول كلّ ما تتعلّق به صناعة البرهان و الجدَل، فموضوعاتها بإزاء موضوعاتهما، و مسائلها بإزاء مسائلهما، بل إنّ مباديها بإزاء مباديهما، أي أنّ مباديها مشابهةٌ لمباديهما.

غير أنّ هاتين الصناعتين حقيقيّتان و هذه صورية ظاهريّة، لأنّ المشابهة بحسب الرواج و الظاهر ـ كما قلنا سابقاً ـ من جهة ضعف قوّة التمييز و القصور الذهنيّ.

(*) الفَلَح بفتحتين: الشقّ، و منه الفلّاح للحراث الّذي يشقّ الأرض.

(١) شِعرٌ، مصرعُه الأوّل: «قد علِمَتْ خَيلُكَ أنّي الصَحْصَحُ». راجع لسان العرب: مادّة «فلح».

و موادّ[١] هذه الصناعة هي المشبهات و الوهميّات، على ما بيّنّاه في مقدّمة الصناعات. و الوهميّات من وجهٍ داخلة في المشبهات باعتبار التوهّم فيها أنّ المعقولات لها حكم المحسوسات.

ـ ٥ ـ
أجزاء هذه الصناعة

و لهذه الصناعة جزءان كالجزءين في صناعة الخطابة:

(أحدهما) كالعمود في الخطابة، و هي القضايا الّتي بذاتها تقتضي المغالطة، و هي نفس التبكيت، و لنسمّها «أجزاء الصناعة الذاتيّة».

(ثانيهما) كالأعوان في الخطابة، و هي ما تقتضي المغالطة بالعرَض، و هي الاُمور الخارجة عن التبكيت، كالتشنيع على المخاطب و تشويش أفكاره بإخجاله و الاستهزاء به، و نحو ذلك ممّا سيأتي. و لنسمّها: «أجزاء الصناعة العرَضيّة».

و قد عقدنا المبحث الثاني الآتي في الأجزاء الذاتيّة، و المبحث الثالث في الأجزاء العرَضيّة.

---

(١) كان اللازم أن يقول: «و مبادئ هذه الصناعة...» لأنّ الموادّ و هي القضايا الّتي تتألّف منها المغالطة أعمّ ممّا ذكر و ممّا ليس كذلك، و لكن استنتج من قياسٍ تألّف منها. فتذكّر ما مرّ في آخر ص ٤١٤ من الفرق بين المبادئ و الموادّ.

المبحث الثاني: أجزاء الصناعة الذاتيّة[1]

تمهـيد:

إعلم أنّ الغلط الواقع في نفس التبكيت ـ و هو القياس المغالطيّ ـ إمّا أن يقع من جهة مادّته و هي نفس المقدّمات، أو من جهة صورته و هي التأليف بينها، أو من الجهتين معاً. ثمّ إنّ هناك غلطاً يقع في القضايا و إن لم تؤلّف قياساً.

ثمّ الغلط الواقع في مادّة القياس على ثلاثة أنواع:

١ ـ من جهةِ كِذبها في نفسها و قد اُلبست بالصادقة، أو شناعتها في نفسها و قد التبست بالمشهورة.

٢ ـ من جهة أنّها ليست غير النتيجة واقعاً مع توهّم أنّها غيرها، فتكون مصادرةً على المطلوب.

٣ ـ من جهة أنّها ليست أعرف من النتيجة مع ظنّ أنّها أعرف.

ثمّ إنّ النوع الأوّل ـ و هو الكِذب أو الشناعة و الالتباس بالصادقة أو المشهورة ـ أهمّ الأنواع و أكثر ما تقع المغالطات من جهته. و هو تارةً يكون من جهة اللفظ، و اُخرى من جهة المعنى.

---

(١) راجع شرح المطالع: ص ٣٣٦.

فهذه جملة أنواع الغلط.

ثمّ يمكن إرجاع الأنواع الأُخرى ـ حتّى الغلط من جهة صورة القياس ـ إلى الغلط من جهة المعنى. فتُقسّم أنواع المغالطات إلى قسمين رئيسين:

١ ـ المغالطات اللفظيّة.

٢ ـ المغالطات المعنويّة.

فنعقدهما في بحثين:

ـ ١ ـ

المغالطات اللفظيّة(١)

إنّ الغلط من جهةٍ لفظيّةٍ إمّا أن يقع في اللفظ المفرد أو المركَّب:

(الأوّل) ما في اللفظ المفرد، و هو على ثلاثة أنواع:

١ ـ ما يكون في جوهر اللفظ من جهة اشتراكه بين أكثر من معنىً، و يُسمّى «اشتراك الاسم».

٢ ـ ما يكون في حال اللفظ و هيئته في نفسه، و ذلك للاشتباه بسبب اتّحاد شكله.

٣ ـ ما يكون في حال اللفظ و هيئته، و لكن بسبب أُمورٍ خارجةٍ عنه عارضةٍ عليه، و ذلك للاشتباه بسبب اختلاف الإعراب و الإعجام.

(الثاني) ما في اللفظ المركَّب، و هو على ثلاثة أنواع أيضاً:

١ ـ ما يكون نفس التركيب يقتضي المغالطة، و يُسمّى «المماراة».

٢ ـ ما يكون توهّم وجود التركيب يقتضيها، و ذلك بأن يكون التركيب معدوماً

---

(١) راجع شرح المنظومة: ص ١١٦، و شرح المطالع: ص ٣٣٦، و الجوهر النضيد: ص ٢٣٤، و الإشارات و شرحها: ص ٣١٦.

فيتوهّم أنّه موجود، و يُسمّى «تركيب المفصَّل».

٣ ـ ما يكون توهّم عدمه يقتضيها، و ذلك بأن يكون التركيب موجوداً فيتوهّم أنّه معدوم، و يُسمّى «تفصيل المركَّب».

فالمغالطات اللفظيّة إذاً تنحصر في ستّة أنواع، فلنشر إليها بالترتيب المتقدّم:

١ ـ المغالطة باشتراك الاسم:

ليس المراد بالاشتراك هنا الاشتراك اللفظيّ المتقدّم معناه في الجزء الأوّل[١]، بل المراد منه أن يكون اللفظ صالحاً للدلالة على أكثر من معنىً واحد بأيّ نحوٍ من أنحاء الدلالة، سواء كانت بسبب الاشتراك اللفظيّ أو النقل أو المجاز أو الاستعارة أو التشبيه أو التشابه أو الإطلاق و التقييد، أو نحو ذلك.

و أكثر اشتباه الناس و غلطهم و مغالطاتهم و خلافاتهم من أقدم العصور يرجع إلى هذه الناحية اللفظيّة، حتّى أنّه نُقل عن أفلاطون الحكيم أنّه وضع كتاباً في خصوص صناعة المغالطة دون باقي أجزاء المنطق و حصرها في هذا القسم من المغالطات اللفظيّة و أغفل باقي الأقسام[٢].

ومن أجل هذا كان ألزم شيءٍ للباحثين أن يوضحوا و يحدّدوا التعبير باللفظ عن مقاصدهم قبلَ كلّ بحث، حتّى لا يُلقى الكلامُ على عواهنه[٣]، فإنّ لكلّ لفظٍ إطاره الذهنيّ الخاصّ به الّذي قد يختلف باختلاف العصور أو البيئات أو العلوم و الفنون، بل الأشخاص.

و يطول علينا ذكر الأمثلة لهذا القِسم. و حسبُك كلمة الوجود و الماهيّة في

---

(١) راجع ص ٦٠.

(٢) لم نقف على منبعه.

(٣) «رمى الكلام على عواهنه» أي لم يُبالِ أصاب أم أخطأ. (القاموس المحيط).

علم الفلسفة[١] و كلمة الحُسن و القُبح و الرؤية في علم الكلام، و كـلمة الحـرّيّة و الوطن في الاجتماعيّات... و هكذا. و نستطيع أن نلتقط من كلّ علم و فنّ أمثلة كثيرة لذلك.

٢ ـ المغالطة في هيئة اللفظ الذاتيّة:

و هي فيما إذا كان اللفظ يتعدّد معناه من جهة تصريفه أو من جـهة تـذكيره و تأنيثه أو كونه اسم فاعل أو اسم مفعول. و لعدم تمييز أحدهما عن الآخر يـقع الاشتباه و الغلط، فيوضَع حكم أحدهما للآخر، مثل لفظ «العدل» من جهة كـونه مصدراً مرّةً و صفةً أُخرى. و لفظ «تقـوم» من جـهة كـونه خـطاباً للـمذكّر مـرّةً و للمؤنّث الغائبة أُخرى. و لفظ «المختار» و «المعتاد» اسم فاعل مرّةً و اسم مفعول أُخرى... و هكذا.

٣ ـ المغالطة في الإعراب و الإعجام:

و هي فيما إذا كان اللفظ يتعدّد معناه بسبب أُمورٍ عارضة على هيئةٍ خارجةٍ عن ذاته، بأن يُصحَّف اللفظُ نُطقاً أو خطّاً بإعجامٍ أو حركاتٍ في صيغته أو إعرابه، مثل ما قال الرئيس ابن سينا بما معناه: إنّ الحكماء قالوا: إنّه تعالى «بحتٌ وجوده» فصحّفه بعضهم فظنّ أنّهم قصدوا «يجب وجوده».

تنبيه

إنّ النوعين الأخيرين يرجعان في الحقيقة إلى الاشتباه من جهة الاشتراك في

---

(١) فتراهم يقولون: إنّ الوجود عارض الماهيّة، ثمّ يستشكل عليهم الأمر بلزوم التسلسل من ذلك، حيث إنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، مع أنّ المراد من الوجود و الماهيّة في الأوّل مفهومهما، و الإشكال إنّما يلزم في عروض حقيقة الوجود للماهيّة.

اللفظ، غير أنّهما من جهة هيئته لا جوهره. و لمّا كان النوع الأوّل يرجع إلى جوهر اللفظ خصّوه باسم «اشتراك الاسم» بل إنّ الأنواع الثلاثة الآتية ترجع من وجهٍ إلى اشتراك اللفظ.

٤ ـ مغالطة المماراة:

و هي ما تكون المغالطة تحدث في نفس تركيب الألفاظ، و ذلك فيما إذا لم يكن اشتراكٌ في نفس الألفاظ و لا اشتباهٌ فيها و لكن بتركيبها و تأليفها يحصل الاشتراك و الاشتباه، مثل قول عقيل لمّا طلب منه معاوية ابن أبي سفيان أن يعلن سبّ أخيه عليّ بن أبي طالب عليه السلام فصعد المنبر و قال: «أمرني معاوية أن أسبّ عليّاً، ألا فالعنوه!»(١). و هذا الإيهام جاء من جهة اشتراك عود الضمير، فأظهر أنّه استجاب لدعوة معاوية و إنّما قصد لعنَه. و مثل هذا جواب من سئل: من أفضل أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بعده؟ فقال: «من بنته في بيته»(٢).

و من قسم المماراة: التورية(٣) و الاستخدام(٤) المذكورَين في أنواع البديع.

٥ ـ مغالطة تركيب المفصَّل:

و هي ما تكون المغالطة بسبب توهّم وجود تأليف بين الألفاظ المفردة و هو

---

(١) العقد الفريد: ج ٤ ص ٣١.

(٢) القائل هو قطب‌الدين الشيرازيّ كما نسبه إليه المحدّث القمّيّ رحمه الله في الكُنى و الألقاب: ج ٣ ص ٧٣، أو إلى ابن الجوزيّ كما ذكره المحدّث القمّيّ أيضاً في: ج ١ ص ٢٤٧، و الزركشيّ في البرهان: ٢/٣١٦، و الذهبيّ في تذكرة الحفّاظ: ٤ / ١٣٤٥ وغيرهم وفيها «من كانت ابنته تحته».

(٣) مثل قول الخليل لمّا سأله الجبّار عن زوجته: «هذه أُختي» أراد أُخوّة الدين. راجع جواهر البلاغة: ص ٢٩٧ .

(٤) مثل قوله: أقرّ الله عين الأمير، و كفاه شرّها، و أجرى له عذبها، و أكثر لديه تبرها. راجع جواهر البلاغة: ص ٣٠٠ .

ليس بموجود، و ذلك بأن يكون الحكم في القضيّة مع عدم ملاحظة التأليف صادقاً و مع ملاحظته كاذباً، فيصدُق الكلام مفصَّلاً لا مركَّباً؛ فلذلك سُمّي هذا النوع «مغالطة تركيب المفصَّل» و سمّاه الشيخ الطوسيّ[١] «المغالطة باشتراك القسمة»[٢].

و هو على نحوين: إمّا أن يكون التفصيل و التركيب في الموضوع، أو المحمول.

(الأوّل) أن يكون الموضوع له عدّة أجزاء، و كلّ جزءٍ منها له حكمٌ خاصٌّ، و الأحكام بحسب كلّ جزءٍ صادقة، و إذا جعلنا الموضوع المركَّب من الأجزاء بما هو مركّب كانت الأحكام بحسبه كاذبة، كما يقال مثلاً:

الخمسة زوج و فرد.

و كلّ ما كان زوجاً و فرداً فهو زوج، مثل أن يقال: كلّ أصفرٍ و حلوٍ فهو أصفر.

∴ الخمسة زوج.

و هذه النتيجة كاذبة مع صِدق المقدّمتين. و السرّ في ذلك: أنّه في «الصغرى» الموضوع ـ و هو الخمسة ـ إذا لوحظ بحسب التفصيل و التحليل إلى اثنين و ثلاثة صحّ الحكم عليه بحسب كلّ جزءٍ بأنّه زوج و فرد، أي الاثنان زوج و الثلاثة فرد. أمّا إذا لوحظ بحسب التركيب فليس عدد الخمسة بما هي خمسة إلّا فرداً، فيكون الحكم عليه بأنّه زوجٌ و فردٌ كاذباً.

و كذلك في «الكبرى» الموضوع ـ و هو ما كان زوجاً و فرداً ـ إن لوحظ بحسب التفصيل و التحليل كملاحظة ما هو أصفر و حلو في الحكم عليه بأنّه أصفر صحّ الحكم عليه بأنّه زوج. أمّا إذا لوحظ بحسب التركيب فالحكم عليه بأنّه زوجٌ كاذب، لأنّ المركّب من الزوج و الفرد فردٌ.

---

(١) أي الخواجة نصيرالدين الطوسيّ.

(٢) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٧٠ ـ ٢٧١ طبع بيدار.

أمّا الموضوع في النتيجة ـ الخمسة زوج ـ فلا يصحّ أن يؤخذ إلّا بحسب التركيب، لأنّ الحكم على أيّ عدد بأنّه زوجٌ فقط أو فردٌ فقط لا يصحّ إلّا إذا لوحظ بما هو مركّب، و لا يصحّ أن يلاحظ بحسب التحليل و التفصيل إلّا إذا حكم عليه بهما معاً أو بأنّه زوجٌ و زوج أو بأنّه فردٌ و فرد؛ و من هنا كان الحكم على الخمسة بأنّها زوجٌ كاذباً.

فتحصّل: أنّ الموضوع في الصغرى و الكبرى لوحظ بحسب التفصيل و التحليل، و لذا كانتا صادقتين، و في النتيجة لوحظ بحسب التركيب فكانت كاذبة.

فإذا اشتبه الأمر على القائس أو المخاطَب و ركّب ما هو مفصّل وقعت المغالطة و كان الغلط.

(الثاني) أن يكون المحمول له عدّة أجزاء، و كلّ جزءٍ إذا حكم به منفرداً على الموضوع كان صادقاً، و إذا حكم بالجميع بحسب التركيب بينها ـ أي المركّب بما هو مركّب ـ كان كاذباً.

مثاله: إذا كان زيدٌ شاعراً غير ماهرٍ في شعره، و كان ماهراً في فنٍّ آخرَ و هو الخياطة مثلاً. فإنّه يصحّ أن يُحكم عليه بانفرادٍ بأنّه شاعرٌ مطلقاً، و يصحّ أيضاً أن يُحكم عليه بانفرادٍ بأنّه ماهرٌ مطلقاً. فإذا جمعتَ بين الحكمين في عبارةٍ واحدة و قلت: «زيد شاعرٌ و ماهر» فإنّ هذه العبارة توهِم أنّ هذا الحكم وقع بحسب التركيب بين الحكمين، أي أنّه شاعرٌ ماهرٌ في شعره، و هو حكمٌ كاذبٌ حسبَ الفرض. و لكن إذا لوحظ بحسب التفصيل و التحليل إلى حكمين أحدهما غير مقيّد بالآخر كان صادقاً.

٦ ـ مغالطة تفصيل المركّب:

و هو ما تكون المغالطة بسبب توهّم عدم التأليف و التركيب مع فرض وجوده،

و ذلك بأن يكون الحكم في القضيّة بحسب التأليف و التركيب صادقاً، و بحسب التفصيل و التحليل كاذباً فيصدُق مركّباً لا مفصّلاً؛ فلذا سُمّي هذا النوع «مغالطة تفصيل المركّب». و سمّاه الشيخ الطوسيّ[1] «المغالطة باشتراك التأليف»[2].

مثاله: الخمسة زوجٌ و فرد. فإنّه إنّما يصحّ إذا حُمِل الجزءان معاً بحسب التركيب بينهما على الخمسة بأن تكون الواو عاطفة بمعنى جمع الأجزاء، كالحكم على الدار بأنّها آجر و جصّ و خشب، أي أنّها مركّبة من مجموع هذه الأجزاء. و أمّا إذا حُمل كلٌّ من الجزءين بانفراده بحسب التفصيل و التحليل بأن تكون الواو عاطفة بمعنى الجمع بين الصفات كان الحكم كاذباً، كالحكم على شخصٍ بأنّه شاعرٌ و كاتب، لأنّ عدد الخمسة ليس إلّا فرداً، بل يستحيل أن يكون عدد واحد فرداً و زوجاً معاً.

فمن لاحظ الحملَ في مثل هذه القضيّة بحسب التفصيل و التحليل ـ أي توهّم عدم التركيب ـ فقد كان غالطاً أو مغالطاً.

---

(١) المقصود هو الخواجة نصيرالدين الطوسيّ.

(٢) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٧١ طبع بيدار.

الخلاصة:

المغالطة اللفظيّة

- في المفرد
  - في جوهر اللفظ (المغالطة باشتراك الاسم) (١)
  - في هيئة اللفظ
    - الذاتيّة (المغالطة في هيئة اللفظ الذاتيّة) (٢)
    - العرَضيّة (المغالطة في الإعراب و الإعجام) (٣)
- في المركَّب
  - باقتضاء نفس التركيب (المماراة) (٤)
  - بتوهّم وجود التركيب (تركيب المفصّل) (٥)
  - بتوهّم عدم التركيب (تفصيل المركَّب) (٦)

ـ ٢ ـ

المغالطات المعنويّة[١]

نقصد بالمغالطة المعنويّة كلّ مغالطةٍ غير لفظيّة كما قدّمنا[٢]. و هي على سبعة أنواع، لأنّها تنقسم بالقسمة الأوّليّة إلى قسمين:

أ ـ ما تقع في التأليف بين جزءي* قضيّة واحدة.

ب ـ ما تقع في التأليف بين القضايا.

و الأوّل له ثلاثة أنواع. و الثاني له أربعة أنواع. فهذه سبعة، لأنّ:

الأوّل ـ و هو ما يقع في التأليف بين جزءي القضية ـ ينقسم بالقسمة الأوّليّة إلى قسمين، لأنّه إمّا أن يقع الخلل في الجزءين معاً أو في جزءٍ واحد، و الثاني إمّا أن يُحذف الجزء ببدله أو يُذكر ليس على ما ينبغي؛ فهذه ثلاثة أنواع:

١ ـ إيهام الانعكاس: و هو أن يقع الخلل في الجزءين معاً، و ذلك بأن يُعكس موضعهما، فيُجعل الموضوع محمولاً و بالعكس، أو يُجعل المقدّم تالياً و بالعكس.

٢ ـ أخذ ما بالعرَض مكان ما بالذات: و هو أن يقع الخلل بجزءٍ واحد، بأن يُحذف الجزء و يُذكر مكانه ما هو بدله، إمّا عارِضه أو معروضه، و إمّا لازِمه أو ملزومه.

٣ ـ سوء اعتبار الحمل: و هو أن يقع الخلل بجزءٍ واحد، بأن يُذكر ليس على ما ينبغي، إمّا بأن يوضع معه ما ليس منه و لا من قيوده، أو يُحذف ما هو منه و من قيوده و شروطه.

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٣٦، و الإشارات و شرحها: ص ٣١٨.

(٢) راجع ص ٥٠٧.

(*) الجزءان هما الموضوع و المحمول، أو المقدّم و التالي.

و الثاني ـ و هو ما يقع في التأليف بين القضايا ـ ينقسم بالقسمة الأوّليّة إلى قسمين:

إمّا أن يكون التأليف غير قياسيّ ـ أي لا تؤلَّف تلك القضايا قياساً ـ و إمّا أن يكون التأليف قياسيّاً. و الثاني إمّا أن يقع الخلل في نفس تأليف المقدّمات و ذلك بخروجه عن الأُصول و القواعد المقرّرة للقياس و البرهان و الجدَل، و إمّا أن يقع بملاحظة المقدّمات إلى النتيجة. و الثاني إمّا لأنّ النتيجة عين إحدى المقدّمات، و إمّا لأنّ النتيجة غير مطلوبة بالقياس. فهذه أربعة أنواع:

١ ـ جمع المسائل في مسألةٍ واحدة: و هو أن يقع الخلل في التأليف بين القضايا الّتي ليس تأليفها قياسيّاً، بأن يتوهّم أنّ تلك القضايا قضيّة واحدة.

٢ ـ سوء التأليف: و هو أن يقع الخلل في نفس تأليف المقدّمات بخروجه على أُصول و قواعد القياس و البرهان و الجدَل.

٣ ـ المصادرة على المطلوب: و هو أن يقع الخلل في المقدّمات بملاحظة النتيجة باعتبار أنّها عين إحدى المقدّمات.

٤ ـ وضع ما ليس بعلّةٍ علّة: و هو أن يقع الخلل في المقدّمات بملاحظة النتيجة باعتبار أنّها ليست مطلوبة منها.

فكمُلت بذلك سبعة أنواع للمغالطات المعنويّة نذكرها بالتفصيل:

١ ـ إيهام الانعكاس(١):

و هو ـ كما قدّمنا ـ أن يوضع المحمول و الموضوع أو التالي و المقدّم أحدهما مكان الآخر، و هذا ينشأ من عدم التمييز بين اللازم و الملزوم و الخاصّ و العامّ.

---

(١) راجع شرح المنظومة: ص ١٠٨، و الجوهر النضيد: ص ٢٣٦.

و أكثر ما يقع ذلك في الأُمور الحسّيّة.

مثلاً: لمّا كان كلّ عسلٍ أصفرَ و سيّالاً فقد يظنّ الظانّ أنّ كلّ ما هو أصفر و سيّال فهو عسل.

مثلٌ آخر: قد يظنّ الظانّ أنّ كلّ سعيدٍ لا بدّ أن يكون ذا ثروة، حينما يشاهد أنّ كلّ ذي ثروة سعيد.

و أمثال هذه الأُمور يقع الغلط فيها كثيراً عند العامّة. و لأجله اشترط المنطقيّون في العكس المستوي للموجَبة الكلّيّة أن تعكس إلى موجَبة جزئيّة، تجنّباً عن هذا الغلط و ضماناً لصِدق العكس.

٢ ـ أخذ ما بالعرَض مكان ما بالذات[1]:

و هو أن يوضع بدل جزء القضيّة الحقيقيّ غيره ممّا يُشتبه به، كعارِضه و معروضه، أو لازِمه و ملزومه. و من موارد ذلك:

١ ـ أن تكون لموضوعٍ واحدٍ عدّة عوارض ذاتيّة له، فيُحمل أحدُ هذه العوارض على العارض الآخر، بتوهّم أنّه من عوارضه، بينما هو في الحقيقة من عوارض موضوعه و معروضه.

مثلاً يقال: إنّ كلّ ماءٍ طاهر، و إنّ كلّ ماءٍ لا يتنجّس بملاقاة النجاسة إذا بلغ كرّاً، فقد يظنّ الظانّ من ذلك أنّ كلّ طاهر لا يتنجّس بملاقاة النجاسة إذا بلغ كرّاً. يعني: يظنّ أنّ خاصّيّة عدم التنجّس بملاقاة النجاسة عند بلوغ الكرّ هي خاصّيّة للطاهر بما هو طاهر، لا للماء الطاهر، فيحسب أنّ الطاهر غير الماء من المايعات إذا بلغ كرّاً كان له هذا الحكم.

---

(١) راجع شرح المنظومة: ص ١٠٨، و الجوهر النضيد: ص ٢٣٦.

فقد حُذف هنا الموضوع و هو «الماء» و وُضع بدله عارِضه و هو «طاهر».

٢ ـ أن يكون لموضوعٍ عارِضٌ، و لهذا العارض عارِضٌ آخر، فيُحمل عارِض العارض على الموضوع، بتوهّم أنّه من عوارضه، بينما هو في الحقيقة من عوارض عوارضه.

مثلاً يقال: الجسم يُعرَض عليه أنّه أبيض، و الأبيض يُعرَض عليه أنّه مفرِّق للبصر، فيقال: الجسم مفرِّقٌ للبصر. بينما أنّ الأبيض في الحقيقة هو المفرِّق للبصر، لا الجسم بما هو جسم.

فقد حُذف هنا الموضوع و هو الأبيض، و وُضع بدله معروضه و هو الجسم. و إن شئت قلت: حُذف المحمول و هو الأبيض و وُضع بدله عارِضه و هو مفرِّق للبصر.

٣ ـ سوء اعتبار الحمل[١]:

و هو ـ كما تقدّم ـ أن يورد الجزء ليس على ما ينبغي، و ذلك بأن يوضَع معه قيدٌ ليس منه، أو يُحذَف منه ما هو منه كقيده و شرطه.

فالأوّل: مثل ما قد يتوهّمه بعضهم أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي موجودة في الذهن، فأخذَ في الموضوع قيد «بما هي موجودة في الذهن» بينما أنّ الموضوع في قولنا: «المعاني وضعت لها الألفاظ» هي المعاني بما هي معانٍ من حيث هي، لا بما هي موجودة في الذهن.

و الثاني: يحصل في موارد اختلال إحدى الوحدات الثمان المذكورة في شروط التناقض، مثل ما حسبه بعضهم أنّ الماء مطلقاً لا يتنجّس بملاقاة النجاسة، بينما أنّ الصحيح أنّ الماء بقيد «إذا بلغ كرّاً» له هذا الحكم، فحُذف قيد «إذا بلغ كرّاً».

---

(١) راجع شرح المنظومة: ص ١٠٩، و الجوهر النضيد: ص ٢٣٦.

و من هذا الباب ما تخيّله بعضهم أنّ قولهم: «الجزئيّ ليس بجزئيّ» من التناقض، إذ حُذف قيد الموضوع، بينما أنّ المقصود في مثل هذا الحمل أنّ الجزئيّ بما له من المفهوم ليس بجزئيّ، لأنّه كلّيّ، لا مصداق الجزئيّ، أي: الجزئيّ بالحمل الشائع.

فعدم التفرقة بين ما هو بالحمل الشائع و بين ما هو بالحمل الأوّليّ ـ أي بين المعنوَن و العنوان ـ يُعدّ من سوء اعتبار الحمل.

٤ ـ جمع المسائل في مسألةٍ واحدة[١]:

و هو الخلل الواقع في قضايا ليست بقياس، بأن يقع الخلل في القضيّة الواردة على نحو السؤال بحسب اعتبار نقيضها، كأن يورد السائل غير النقيض طرَفاً للسؤال مكان النقيض، بينما يجب أن يكون النقيض هو الطرَف له، فتكثُر الأسئلة عنده بذلك حقيقةً، مع أنّه ظاهراً لم يورد إلّا سؤالاً واحداً، فتجتمع حينئذٍ المسائل في مسألةٍ واحدة.

توضيح ذلك: أنّ السائل إذا سأل عن طرفَي المتناقضَين فليس له إلّا سؤالٌ واحدٌ عن الطرَفين الإيجاب و السلب، مثل أن يقول: «أزيدٌ شاعرٌ أم لا؟» فلا تكون عنده إلّا مسألةٌ واحدة و ليس لها إلّا جوابٌ واحد، إمّا الإثبات أو النفي ـ «نعم» أو «لا» ـ.

أمّا إذا ردّد السائل بين غير المتناقضَين مثل أن يقول: «أزيدٌ شاعرٌ أم كاتب؟» فإنّ سؤاله هذا ينحلّ إلى سؤالين و مسألته إلى مسألتين:

أحدهما: أكاتبٌ هو أم لا؟

ثانيهما: أشاعرٌ هو أم لا؟

---

(١) راجع شرح المنظومة: ص ١٠٨.

فيكون جمعاً لمسألتين في مسألةٍ واحدة.

و كلّما تعدّدت الأطراف المسؤول عنها تعدّدت المسائل بحسبها.

و بقي أن نعرف لماذا يكون هذا من المغالطة؟ فنقول: إنّ ورود سؤال واحد ينحلّ إلى عدّة أسئلة قد يوجب تحيّر المجيب و وقوعه في الغلط بالجواب. و ليس هذا التغليط من جهة كون التأليف بين هذه القضايا الّتي ينحلّ إليها السؤال قياسيّاً، بل هي بالفعل لا تؤلّف قياساً؛ فلذلك جعلنا هذا النوع مقابلاً لأنواع الخلل الواقع في التأليف القياسيّ الآتية.

نعم، قد تنحلّ قضيّة إلى قضيّتين، مثل قولهم: «زيدٌ وحده كاتب» فإنّها قضيّةٌ واحدةٌ ظاهراً، و لكنّها تنحلّ إلى قضيّتين: زيدٌ كاتب، و أنّ مَن سواه ليس بكاتب. و يمكن أن يقال عنها: جمع المسائل في مسألةٍ واحدة، باعتبار أنّ كلّ قضيّة يمكن أن تُسمّى مسألة باعتبار أنّها قد تُطلب و يُسأل عنها.

و لو أنّك جعلت مثلها جزءَ قياسٍ فإنّ القياس الّذي يتألّف منها لا يكون سليماً و يكون مغالطةً، كما لو قيل:

الإنسانُ وحده ضحّاك.

و كلّ ضحّاكٍ حيوان.

ينتج: الإنسانُ وحده حيوان.

و النتيجة كاذبة مع صِدق المقدّمتين. و ما هذا الخلل إلّا لأنّ إحدى مقدّمتيه من باب جمع المسائل في مسألةٍ واحدة، إذ تصبح القضيّة الواحدة أكثر من قضيّةٍ[1]، فيكون القياس مؤلّفاً من ثلاث قضايا، مع أنّه لا يتألّف قياسٌ بسيطٌ من أكثر من مقدّمتين.

---

(١) في الأصل «قضيّتين» والصحيح ما أثبتناه.

و عليه، يمكن أن يقال: إنّ جمع المسائل في مسألةٍ واحدة ممّا يقع في تأليف قياسيّ و يوجب المغالطة. و لأجل هذا مثّل بعضهم لجمع المسائل بهذا المثال المتقدّم.

و لكن الحقّ: أنّ هذا المثال ليس بصحيح و إن وقع في كثيرٍ من كتب المنطق المعتبرة[١]، لأنّ هذا الخلل في الحقيقة يرجع إلى «سوء التأليف» الآتي، و لا يكون هذا نوعاً مقابلاً للأنواع الّتي تخصّ التأليف القياسيّ؛ على أنّ الظاهر من تعبيرهم بالمسألة في هذا الباب إرادة المسألة بمعناها اللغويّ الحقيقيّ، لا القضيّة مطلقاً و إن كانت خبراً، و إلّا لَحسُن أن يقولوا: جمع القضايا في قضيّةٍ واحدة.

٥ ـ سوء التأليف[٢]:

و هو ـ كما تقدّم ـ أن يقع خللٌ في تأليف القياس إمّا من جهة مادّته أو صورته، إذ يكون خارجاً على القواعد المقرّرة للقياس و البرهان و الجدَل. و يُعرف سوء التأليف من معرفة شرائط القياس، فإنّه إذا عرَفنا شرائطه و قواعده فقد عرَفنا الخلل بفقد واحدٍ منها. و هذا قد يكون واضحاً جليّاً، و قد يكون خفيّاً دقيقاً. و قد يبلغ من الخفاء درجةً لا تنكشف إلّا للخاصّة من العلماء.

و القياس المورد بحسب المغالطة ليس بقياسٍ في الحقيقة، بل شبيهٌ به؛ و كذا يكون شبيهاً بالبرهان و الجدَل. و إطلاق أسمائها عليه كإطلاق اسم الشخص مثلاً على صورته الفوتوغرافيّة، فنقول: «هذا فلان» و صورته في الحقيقة ليست إيّاه، بل شبيهةٌ به مباينةٌ له وجوداً و حقيقةً.

و إنّما تتحقّق صورة القياس الحقيقيّ و يستحقّ إطلاق اسم القياس عليه إذا

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ٢٧٣ و ٢٧٤ .

(٢) راجع شرح المنظومة: ص ١٠٨.

اجتمعت فيه الأُمور الآتية:

١ ـ أن تكون له مقدّمتان.

٢ ـ أن تكون المقدّمتان منفصلتين إحداهما عن الأُخرى.

٣ ـ أن تكون كلٌّ من المقدّمتين في الحقيقة قضيّةً واحدة، لا أنّها تنحلّ إلى أكثر من قضيّةٍ واحدة، لأنّ القياس لا يتألّف من أكثر من مقدّمتين إلّا إذا كان أكثر من قياسٍ واحد، أي قياسٍ مركّب.

٤ ـ أن تكون المقدّمتان أعرف من النتيجة، فلو كانا متساويين معرفةً أو أخفى لا إنتاج، كما في المتضائفين.

٥ ـ أن تكون حدوده ـ أي الأصغر و الأكبر و الأوسط ـ متمايزة(١).

٦ ـ أن يتكرّر الحدّ الأوسط في المقدّمتين، أي أنّ المقدّمتين يجب أن يشتركا في الحدّ الأوسط(٢).

٧ ـ أن يكون اشتراك المقدّمتين و النتيجة في الحدّين ـ الأصغر و الأكبر ـ اشتراكاً حقيقيّاً(٣).

٨ ـ أن تكون صورة القياس منتجة، بأن تكون حاوية على شرائط الأشكال الأربعة(٤) من ناحية الكمّ و الكيف و الجهة.

---

(١) جاءت لفظة «متمايزة» في الأصل بعد قوله «حدوده». و ما أثبتناه هو الصحيح.

(٢) راجع ص ٢٥١.

(٣) لا مثل: كلّ من يقول بإلهيّة فرعون يقول بجسميّته.

و كلّ من يقول بجسميّته فهو صادق.

∴ كلّ من يقول بإلهيّة فرعون فهو صادق.

فإنّ الأكبر في الكبرى هو الصِدق في دعوى الجسميّة، و في النتيجة الصِدق في دعوى الأُلوهيّة.

(٤) إن كان القياس اقترانيّاً، و على شرائط إنتاج الاستثنائيّ الاتّصاليّ أو الانفصاليّ إن كان القياس استثنائيّاً اتّصاليّاً أو انفصاليّاً.

فإذا كانت النتيجة كاذبة مع فرض صِدق المقدّمتين فلا بدّ أن يكون كِذبها لفقد أحد الأُمور المتقدّمة، فيجب البحث عنه لكشف المغالطة فيه إن أراد تجنّب الغلط و التخلّص من المغالطة.

٦ ـ المصادرة على المطلوب[١]:

و هي أن تكون إحدى المقدّمات نفسَ النتيجة واقـعاً و إن كـانت بـالظاهر بحسب رواجها على العقول غيرها، كما يقال مثلاً:

كلّ إنسان بشر.

و كلّ بشرٍ ضحّاك.

ينتج: كلّ إنسانٍ ضحّاك.

فإنّ النتيجة عين الكبرى فيه، و إنّما يقع الاشتباه ـ لو وقع في مثله ـ فلتغاير لفظَي «البشر» و «الإنسان» فيظنّ أنّهما متغايران معنىً، فيروّج ذلك على ضعيف التمييز.

و المصادرة قد تكون ظاهرة، و قد تكون خفيّة.

أمّا الظاهرة: فعلى الأغلب تقع في القياس البسيط، كالمثال المتقدّم.

و أمّا الخفيّة: فعلى الأغلب تقع في الأقيسة المركّبة، إذ تكون النـتيجة فـيها بعيدة عن المقدّمة في الذكر. و لأجل هذا تكون أكثر رواجـاً عـلى المـخاطَبين المغفَّلين. و كلّما كانت أبعد في الذكر كانت المصادرة أخفى و أقرب إلى القبول.

مثال ذلك قولهم في علم الهندسة: إذا قاطع خطٌّ خطّين متوازيين فإنّ مجموع الزاويتين الحادثتين الداخلتين من جهةٍ واحـدة يسـاوي قـائمتين... هـذا هـو

---

(١) راجع شرح المنظومة: ص ١٠٨، و تعليقة الأُستاذ حسن‌زاده في المقام، و القواعد الجليّة: ص ٤٠٦، و التحصيل: ص ١٨١.

مطلوب (أي نتيجة).

و قد يُستدلّ عليه بقياسٍ مركَّب بأن يقال ـ مثلاً ـ: لو لم يكن مجموعهما يساوي قائمتين لتلاقى الخطّان المتوازيان، و لو تلاقيا لحدث مثلّث زاويتان منه فقط تساوي قائمتين. هذا خُلف، لأنّ المثلّث دائماً مجموع زواياه كلّها تساوي قائمتين.

فإنّه بالأخير استدلّ على تساوي مجموع الزاويتين الداخلتين من جهةٍ واحدةٍ للقائمتين بتساويهما للقائمتين. و هي مصادرة باطلة قد تخفى على المغفّل لتركّب الاستدلال و بُعد النتيجة عن المقدّمة الّتي هي نفسها.

و اعلم أنّ المصادرة إنّما تقع بسبب اشتراك الحدّ الأوسط مع أحد الحدّين الآخرين في واحدة من المقدّمتين، فلا بدّ أن تكون هذه المقدّمة محمولها و موضوعها شيئاً واحداً حقيقة. أمّا المقدّمة الثانية فلا بدّ أن تكون نفس المطلوب ـ النتيجة ـ كما يتّضح ذلك في مثال القياس البسيط.

و المصادرة ـ على هذا ـ ترجع في الحقيقة إلى أنّ القياس يكون فيها مؤلَّفاً من مقدّمةٍ واحدة.

٧ ـ وضع ما ليس بعلّةٍ علّة[١]:

تقدّم في بحث البرهان: أنّ البرهان يتقوّم بأن يكون الأوسط علّةً للعلم بثبوت الأكبر للأصغر، كما أنّه يعتبر فيه المناسبة بين النتيجة و المقدّمات، و ضروريّة المقدّمات.

فإن اختلّ أحد هذه الأُمور و نحوها بأن يُظنّ أنّ الحدّ الأوسط علّةٌ لثبوت

(١) راجع شرح المنظومة: ص ١٠٨.

الأكبر للأصغر، أو يُظنّ المناسبة بين النتيجة و المقدّمات أو أنّها ضروريّة، و ليست هي في الواقع كما ظُنّ و تُوهّم، فإنّ كلّ ذلك يكون من باب وضع ما ليس بعلّةٍ علّة. و يكونَ جعل القياس المؤلَّف على حسبها برهاناً مغالطةً موجَبة لتوهّم أنّه برهانٌ حقيقيّ.

مثاله: ما ظنّه بعض الفلاسفة المتقدّمين من جواز انقلاب العناصر بعضها إلى بعض، باعتبار أنّ العناصر أربعة، و هي: الماء و الهواء و النار و التراب، فقالوا بانقلاب الهواء ماءً و الماء هواءً. و استدلّوا على الأوّل بما يشاهد من تجمّع ذرّات الماء على سطح الإناء الخارجيّ عند اشتداد برودته، فظنّوا أنّ الهواء انقلب ماءً. و على الثاني بما يشاهد من تبخّر الماء عند ورود الحرارة الشديدة عليه، فظنّوا أنّ الماءَ انقلب هواءً[١].

و باستدلالهم هذا قد وضعوا ما ليس بعلّةٍ علّة، إذ حسبوا أنّ العلّة في الانقلاب هو تجمّع ذرّات الماء على الإناء و تبخّر الماء. بينما أنّ ما حسبوه علّةً ليس بعلّة، فإنّ الماء إنّما يتجمّع من ذرّات البخار الموجودة في الهواء، و البخار هو ذرّات الماء، فالماء ـ لا الهواء ـ تحوّل إلى ماء، أي أنّ الماء تجمّع. و كذلك حينما يتبخّر الماء بالحرارة يتحوّل إلى ذرّاتٍ صغيرةٍ من الماء هي البخار، فالماء قد تحوّل إلى الماء، لا إلى الهواء، أي أنّ الماء تفرّق.

(١) و ما ظنّه بطليموس من حركة الشمس حول الأرض، مستدلاًّ بأنّ الشمس طالعةٌ و غاربة، و كلّ طالعٍ و غاربٍ متحرّك مع أنّ الطلوع و الغروب أعمّ من حركة الطالع و الغارب و من حركة الرائي.

الخلاصة :

- المغالطة المعنويّة
  - في التأليف بين أجزاء القضيّة
    - ما يقع بين جزءي القضيّة (إيهام الانعكاس) (١)
    - ما يقع في جزءٍ واحد
      - أن يُحذف و يورد بدله (أخذ ما بالعَرَض مكان ما بالذات) (٢)
      - أن يورد لا على ما ينبغي (سوء اعتبار الحمل) (٣)
  - في التأليف بين القضايا
    - تأليفٌ غيرقياسيّ (جمع المسائل في مسألة و احدة) (٤)
    - تأليفٌ قياسيّ
      - في نفس القياس (سوء التأليف) (٥)
      - باعتبار النتيجة
        - أن تكون نفس إحدى المقدّمات (المصادرة على المطلوب) (٦)
        - أن لا تكون مطلوبة (وضع ما ليس بعلّةٍ علّة) (٧)

المبحث الثالث: أجزاء الصناعة العرَضيّة[1]

و هي الأُمور الخارجة عن نفس متن التبكيت[2]، و مع ذلك موجِبة لوقوع الغير في الغلط.

و يلتجئ إليها غالباً من يقصر باعُه عن مجاراة خصمه بالكلام المقبول و القياس الّذي عليه سمة البرهان أو الجدَل. و الحِقد على الخصم و التعصّب الأعمى لرأيٍ أو مذهبٍ هما اللذان يدعوان خفيفَ الميزان في المعرفة إلى اتّخاذ هذه السُبُل في المغالطة، حينما يعجز عن المغالطة في نفس القياس التبكيتيّ.

و من نافلة القول أن نذكر أنّ أكثر من يتصدّى للخصام و الجدَل في العقائد و النقد و الردّ في المذاهب الاجتماعيّة و السياسيّة هم من أُولئك خفيفي الميزان، و إلّا فالعلماء و المثقّفون أكثر أدباً و صوناً لكلامهم و حِرصاً على سلامة بيانهم و إن تعصّبوا و غالطوا. أمّا طلّاب الحقّ المخلصون له من العلماء فهم النُخبة المختارة من البشر الّذين يَنْدُر وجودهم نُدرةَ الماس في الفحم، لا يتعصّبون لغير الحقّ و لا يغالطون إلّا في الحقّ، رحمةً بالناس و شفقةً على عقائدهم، و الحقيقة عندهم فوق جميع الاعتبارات، لا تأخذهم فيها لومةُ لائم.

و على كلّ حال، فإنّ هذه الأُمور الخارجة عن التبكيت الموجِبة للمغالطة يمكن إرجاعها إلى سبعة أُمور:

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ٢٣٨.

(٢) تقدّم ذِكر معناها في بداية المبحث الأوّل من هذا الفصل.

١ ـ التشنيع على الخصم بما هو مسلَّمٌ عنده أو بما اعترف به. و ذلك بأن ينسبه إلى القول بخلاف الحقّ أو المشهور، سواء كان ما سلّم به أو اعترف به حقيقةً هو خلاف الحقّ أو المشهور أو أنّه يظهره بذلك تنكيلاً به.

و هذا لا فرق بين أن يكون تشنيعه عليه بقولٍ كان قد قاله سابقاً أو يجرّه إليه بسؤالٍ أو نحوه، مثل أن يوجّه إليه سؤالاً يردّده بين طرفين غير مردّدين بين النفي و الإثبات، فيكون لهما وجهٌ ثالثٌ أو رابعٌ لا يذكره و يخفيه على الخصم و لا شكّ أنّ الترديد بين شيئين فقط يوهم لأوّل وهلةٍ الحصرَ فيهما، فقد يظنّ الخصمُ الحصرَ فيوقعه فيما يوجب التشنيع عليه. كأن يقول له مثلاً: هل تعتقد أنّ طاعة الحكومة لازمة في كلّ شيءٍ أو ليست لازمة أبداً؟ فإن قال بالأوّل فقد تُفرض الحكومة مخالفة ضميره أو واجبه الدينيّ أو الوطنيّ، و هذا شنيع، فيكون الاعتراف به مجالاً للتشنيع عليه. و إن قال بالثاني فإنّ هذا قد يوجب الإخلال بالنظام أو الوقوع في المهالك، و هذا شنيعٌ أيضاً، فيكون الاعتراف به مجالاً للتشنيع عليه. و قد يغفل الخصم المسؤول عن وجهٍ ثالثٍ فيه التفصيل بين الرأيين لينقذ نفسه من هذه الورطة.

و هذا و نحوه قد يوجب ارتباك الخصم و حيرته، فيغلط في اختياره و رأيه و يضيع عليه وجه الصواب.

٢ ـ أن يدفعه إلى القول الباطل أو الشنيع، بأن يخدعه ليقول ذلك و هو غافل، فيوقعه في الغلط، إمّا بسؤالٍ أو محاورةٍ يوهمه فيها خلاف الواقع و المشهور.

٣ ـ أن يُثير في نفسه الغضبَ أو الشعورَ بنقصه، فيُربك عليه تفكيرَه و توجُّهَ ذهنه، مثل أن يشتمه أو يقدح فيه أو يُخجله أو يُحقّره أو يستهزئ به أو يُسفّهه أو يسأله عن أشياء يجهلها أو يلفت نظر الحاضرين إلى ما فيه من عيوبٍ جسميّة أو نفسيّة.

٤ ـ أن يستعمل معه الألفاظ الغريبة و المصطلحات غير المتداولة و العبارات المغلقة، فيحيّره و لا يدري ما يجيب به، فيغلط.

٥ ـ أن يدسّ في كلامه الحشوَ و الزوائدَ الخارجة عن الصدد أو الكلام غير المفهوم أو يُطوّل في كلامه تطويلاً مملاًّ بما يجعله يفقد الإحاطة بجميع الكلام و ربط صدره بذيله.

٦ ـ أن يستعين على إسكاته و إرباكه برفع الصوت و الصراخ و حركات اليدين و ضرب أحدهما بالأُخرى و القيام و القعود، و نحوها من الحركات المثيرة المهيّجة و المُربكة.

٧ ـ أن يعيّره بعبارات تبدو أنّها تفقد ميزة آراء الخصم و صحّتها في نظر العامّة، أو تحمله على التشكيك أو الزهد فيها.

و هذا أمرٌ يستعمله أكثر المتخاصمين من القديم، مثل: تعبير خصوم أتباع آل البيت عليهم السلام عنهم بالرافضة، و تعبير ذوي السلطات عن المطالبين بحقوقهم في هذا العصر بالثوّار أو العصابات أو المفسدين أو قطّاع الطريق أو نحو ذلك، و تعبير دعاة التجدّد عن أهل الدين بالرجعيّين، و عن الآراء القديمة بالخرافات، و تعبير المتمسّكين بالقديم دعاة الإصلاح بالمتجدّدين أو الكافرين أو الزنادقة... و هكذا. يتّخذ كلّ خصمٍ لخصمه عباراتٍ معيِّرة و معبِّرة عن بطلان آرائه و مقاصده ممّا يطول شرحه.

عصمَنا الله تعالى من المغالطات و قول الزور، إنّه أكرم مسؤول.

انتهى الجزء الثالث

ورد للمؤلّف عدّة رسائل في الثناء على الكتاب حين صدور الطبعة الأُولى للجزء الأوّل، و نشرت كثير من الصحف تعاليق مطوّلة حولَه. و المؤلّف يعتزّ بهذه الرسالة الّتي وردت من العلّامة الجليل حجّة الإسلام الشيخ المرتضى من آل يّس، و كان يومئذٍ بالكاظميّة، ففضّل نشرها فقط في آخر الكتاب:

بسم الله الرّحمن الرّحيم

عليك منّي أفضل التحيّة و السلام.

و بعدُ، فلا أكتمك أيّها الأخ الكريم أنّ طبعي لم يُعدّ ذلك الطبع الفاره الّذي يتّسع أُفقه لاصطناع الكلام أو التفنّن في القول فيما يعرض له من الموضوعات الّتي تدعو الحاجة إلى مواجهتها برأيه واضحاً صريحاً، على الرغم من أنّ هذا الانكماش الطبعيّ ممّا لا تقرّه الروح السائدة في هذا الجوّ المليء بالمجاملات، و لكن ماذا أصنع و قد مُنيتُ بهذا الانكماش فجأةً لا بالاختيار، فزهّدني في الانصياع لأحكام هذه الروح المتواضَع عليها في عُرف المتخاطبين، كما زهّدني في كثير من شؤون هذه الحياة الّتي كنتُ أتوفّر عليها في كثيرٍ من التذوّق و الرغبة. لذلك فإنّي أعتذر إليك ممّا سأضعه بين يديك من كلمةٍ صغيرةٍ خضع لها هذا الطبع الشاذّ طيّعاً، حين استحوذَ عليه الشعور بالواجب، فاندفع إليها اندفاعاً يسجّل بها

الحقيقة الراهنة، و يقرّر بها الأمر الواقع لا أقلّ و لا أكثر، دون أن يكون للمجاملة فيها أيّ أثرٍ يُذكر.

و خلاصتها: أنّي ما كدت أن أفرغ من مطالعة كتابك القيّم (كتاب المنطق) ـ الّذي نُعمتُ* بالاطّلاع عليه أخيراً من حيث لا أحتسب ـ حتّى وجدتني قد امتلأتُ إعجاباً به و تقديراً لمؤلّفه و إكباراً للجهود العظيمة الماثلة في كلّ شأنٍ من شؤونه.

فقلت إذ ذاك مخاطباً إيّاك كأنّي أراك: ما أجدرك منذ اليوم أن تُدعى «المظفّر» حقّاً إذ فتَحَ اللهُ على يديك هذا الفتحُ المبين، و عسى أن يكون لهذا الفتح ما بعده من الفتوح في ميادين العلم و الأدب، حتّى يتواصل الفتحُ و يتلاحق الظفَرُ على يديك أيّها البطلُ الفاتحُ المظفّر. و السلام عليك و على شيخَينا الجليلَين الحسن و الحسين و رحمة الله و بركاته.

مرتضى آل يّس

١٦ / ٢ / ١٣٦٧ هـ. ق.

فهرس المحتوىٰ

المدخل

الجزء الأوّل: التصوّرات

الباب الأوّل: مباحث الألفاظ

الباب الثاني: مباحث الكلّيّ

الباب الثالث: المعرِّف

و تلحق به القسمة

الجزء الثاني: التصديقات

الباب الرابع: القضايا و أحكامها

الفصل الأوّل: القضايا

الفصل الثاني: أحكام القضايا

الباب الخامس: مباحث الاستدلال

١ ـ القيـاس

٢ ـ الاستقراء

٣ ـ التمثيل

الجزء الثالث: الصناعات الخمس

الباب السادس: الصناعات الخمس

الفصل الأوّل: صناعة البرهان

الفصل الثاني: صناعة الجدَل

الفصل الرابع: صناعة الشِعر

الفصل الخامس: صناعة المغالطة